UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00269119 4

Wirtz, Heinrich
Schopenhauers Ideenlehre
im Vergleich zu der Platos
und Kants

B
3149
I3W5

Schopenhauers Ideenlehre im Vergleich zu der Platos und Kants.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

LIBRARY
MAY 12 1900
UNIVERSITY OF TORONTO

Von

Heinrich Wirtz

aus Aachen (Rhld.).

Promoviert am 15. März 1910.

LIBRARY
MAY 25 1911
UNIVERSITY OF TORONTO.

AACHEN 1910.

La Ruelle'sche Accidenzdruckerei (Inh.: Jos. Deterre).

Schopenhauers Ideenlehre im Vergleich zu der Platos und Kants.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Von

Heinrich Wirtz

aus **Aachen** (Rhld.).

Promoviert am 15. März 1910.

AACHEN 1910.

La Ruelle'sche Accidenzdruckerei (Inh.: Jos. Deterre).

LIBRARY
MAR 9 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

B
3149
I3W5

Referent: Herr Prof. Dr. **A. Dyroff.**

Meinen lieben Eltern gewidmet.

Schopenhauers Werke sind zitiert nach der Ausgabe von Ed. Grisebach, VI Bde. erschienen bei Reclam und IV Bde. Nachlass (N) ebenda.

Kants Kritik der reinen Vernunft ist nach der II. Aufl. zitiert (Cr.) und die Prolegomena nach der Originalausgabe; seine übrigen Werke nach der Hartenstein'schen Ausgabe 1867. (W. I etc.)

Kants Briefwechsel Bd. X der Akademieausgabe.

Die Literatur, soweit aus ihr zitiert ist, befindet sich an den jeweiligen Stellen des Textes.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

I. Die Ideenlehre Platos 10

1. Voraussetzungen der platonischen Ideenlehre 10
2. Die Lehre von der *ἀνάμνησις* 11
3. Die Bestimmung der Ideen 12
4. Die Zahl der Ideen; Vielheit—Einheit 13
5. Die platonische Materie 14
6. Die Wahrnehmung und ihre Objekte 15
7. Die Anschauung der Ideen 18

II. Die kantische Idee 21

1. Historische Betrachtung 21
2. Die Ideenlehre 22
3. Die transszendentale Dialektik 25
4. Die dritte Antinomie der spekulativen Vernunft 27
5. Die Bestimmung der Idee. Der mundus intelligibilis und mundus sensibilis 31
6. Die praktische Philosophie 36
7. Vergleich der platonischen und kantischen Lehre von der Idee 41
   I. Die theoretische Philosophie 41
   II. Kants praktische Philosophie und Platos Ethik . . . 46
   III. Die *ἔρως*lehre und Kants uninteressiertes Wohlgefallen 49

III. Schopenhauers Ideenlehre 52

1. Vorbemerkungen und historische Einleitung 52
   a) Allgemeine Vergleichspunkte mit Plato 52
   b) Der Einfluss G. Schulzes 53
   c) Die gemeinsame Wurzel des Erkenntnisvermögens . . 54
2. Schopenhauers Willenslehre 56
   Der Wille ist das Prius, der Intellekt sekundär.
3. Die Ideenlehre 58
   a) Allgemeinbetrachtung 58
   b) Stellung der Ideen zu den Einzeldingen 60
   c) Bestimmungen der Ideen 62
   d) Wem kommen Ideen zu? 66
4. Zwei Abweichungen von Plato 70
5. Intelligibler und empirischer Charakter 72
6. Die Anschauung der Ideen, verglichen mit der platonischen *ἔρως*lehre und der kantischen Urteilskraft 76

IV. Zusammenfassung 82

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/schopenhauerside00wirt

Einleitung.

Mit Kants Hauptschriften setzt jene mächtige philosophische Epoche ein, die, hervorragende Geister weckend und in den Bann ziehend, zu einer philosophischen Blüteperiode im eigentlichsten Sinne des Wortes wird. Erstaunlich hoch gehen die Ideenwogen um die Wende des Jahrhunderts. Einer der geistig Grossen dieser Zeit ist Schopenhauer. Obschon er ein „repräsentativer Geist“ ist, bleibt sein System unsichtbar auf dem brausenden Gedankenmeere, sein Schiff gleitet gleichsam in Nebel und Gewitterwolken dahin. Man erkennt ihn nicht, man empfindet ihn nicht als einen Gefährten, der aus demselben Port hinausfährt. Allzuviel Licht und Helle fällt auf Hegel, seinen Antipoden. Von seiner Zeit unverstanden, kommt er erst in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre zu Wort, als die Reaktion gegen Hegel und seine Schule erfolgt ist. Wenn auch diese Jahre ein Verständnis seiner Werke allmählich zeitigen, so trägt doch alles, was man von ihm und über ihn geschrieben hat, unter dem Titel ein grosses Für oder Gegen. Erst seit den letzten Jahrzehnten zählt Schopenhauer zu den grossen Philosophen und seine Philosophie hat das Interesse und Studium weiter Kreise gefunden.

Auch diese Arbeit will einen Teil aus dem System dieses Denkers darstellen. Sie betrachtet Schopenhauers Ideenlehre und ihre historischen und sachlichen Beziehungen zu der platonischen und kantischen Auffassung der Idee. Die Berechtigung dieser Betrachtung bedarf keiner Erklärung, weil die Analogie, abgesehen von vielen Hinweisungen des Autors selbst, in dem Aufbau seines Systems deutlich hervortritt und ihr zugrunde liegt. Kants und Platos Denken ist die Voraussetzung zu Schopenhauers Philosophie.

Schopenhauers Studiengang mag uns in Kürze über die Entwicklungsbedingungen seines Denkens orientieren.

Im Jahre 1809 begann er, einundzwanzig Jahre alt, in Göttingen seine Universitätsstudien. Seine Jugendzeit war durch grosse Reisen und den Aufenthalt im Ausland ganz ausgefüllt. Der weite Blick für das Leben, den er auf diese Weise gewann, befähigte ihn sehr, auch die Universitätszeit mit Nutzen und grosser geistiger Förderung zu verbringen. Er liess sich der medizinischen Fakultät

adskribieren. Jedoch bald riefen ihn seine Veranlagung und sein Interesse zur Philosophie. Neben naturwissenschaftlichen und mathematischen Kollegien hörte er bei G. E. Schulze, dem bekannten Verfasser des „Änesidem“ (1792). Logik, Metaphysik und Psychologie. Durch ihn auf Kant und Plato hingewiesen, gab Schopenhauer sich fast ausschliesslich diesen Philosophen hin („praesertim otium Platoni et Kantio impendebatur“ VI 257).

Dass gerade Kant und Plato es waren, die an der Wiege seines philosophischen Denkens gestanden, hat bekanntlich für den geistigen Werdegang Schopenhauers ausschlaggebende Bedeutung. Allerdings gaben ihm die Werke Kants nicht die Möglichkeit, sich ganz der darin enthaltenen Gedankenfolge hinzugeben; vielmehr fühlte er sich oft zum Widerspruch veranlasst.[1]) Verständlicherweise konnte seine Künstlernatur sich nicht leicht in die abstrakte Sprache und Denkweise Kants einfühlen. Bis zum offenen Unwillen reizte ihn die Kantlektüre: „Die Kritik der reinen Vernunft könnte der Selbstmord des Verstandes genannt werden. Es ist vielleicht der beste Ausdruck für Kants Mängel, wenn man sagt: er hat die Kontemplation nicht gekannt.“ (s. W. Gwinner „Schopenhauer's Leben“ zweite Auflage 1878 p. 82. Leipzig). Wer kennte ferner nicht den — man darf wohl sagen — unbilligen und unsachlichen Standpunkt, den Schopenhauer in dem Streit um den Vorrang der ersten oder zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft einnimmt!

In Goethe glaubte er das beste Gegengewicht gegen diese „arge“ Art des Denkens zu finden. Anderseits verkannte er das Grosse an Kant keinesfalls; er war fest überzeugt, dass Kant und Goethe die neue Zeit heraufgeführt hätten und in Zukunft „den deutschen Geist vielleicht zu einer Höhe heben, die selbst das Altertum übersteigt“ (Gwinner p. 82).

Nach den Anweisungen Schulzes beschäftigte er sich zunächst nicht mit Aristoteles und Spinoza. Um so mehr versenkte er sich in das Studium Platos. Wie sehr dessen Gedankengänge, die in ihrer kunstvollen Darstellung seinen künstlerischen Sinn trafen, ihn ergriffen und festhielten, zeigt die Tatsache, dass er schon vor dem Erscheinen der Dissertation ahnte, welch wichtige Rolle Platos Gedankenwelt in seinem Denken spielen würde: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich als die Menschen in Körper und Seele. Das Werk wächst, konkresziert allmählich und langsam wie das Kind im Mutterleibe, ich weiss nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden ist“ (Lindner - Frauenstädt: „Schopenhauers Memorabilien“ 1862, p. 244).

Bis in die Göttinger Universitätsjahre 1810/11 muss man zurückgehen, wenn man sich klar werden will, wann Schopenhauer die Wichtigkeit der platonischen Ideenlehre aufgegangen ist.[2]) Im

[1]) Hierin stand er ganz unter dem Einfluss seines Lehrers Schulze, wie im letzten Teil dieser Arbeit gezeigt werden wird.

[2]) Die Dissertation „Zur Entwickelungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers“ von Theod. Lorenz, Leipzig 1897, ist wichtig für die Beurteilung des Verhältnisses von Schopenhauer zu Plato.

Jahre 1813 erschien seine Dissertation: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", die in ihrer ersten Auflage den kantischen Begriff des „Dinges an sich" nicht berührt. Das Hauptdogma seines Systems, wie es später zutage trat, ist ebenfalls in dieser Abhandlung nicht erörtert. Erst mit dem folgenden Jahre (1814) begannen die Gedanken, die auf sein Werk hinzielten, zu keimen. In diesem Jahre erfolgte auch die Aufnahme des Kant'schen „Dinges an sich"; was sich während der folgenden Jahre vollzog, war eine Vereinigung der platonischen Ideenlehre mit diesem kantischen Begriff (man vergl. eine Randglosse seines Platohandexemplars de re publ., Bib. IV infine zuerst zitiert bei Gwinner a. a. O. p. 83 ff.; ferner auch: N. p. 24. Anm. 2). Das Jahr 1819 brachte sein Hauptwerk, „Die Welt als Wille und Vorstellung". Damit war die Entwickelung in seinem Denken abgeschlossen. Seine Weltanschauung war früh vollendet und wurde, wie es seiner starken Persönlichkeit entsprach, mit einer zähen Energie sein Leben hindurch verteidigt und festgehalten. Mit diesem Hauptwerke hatte er sein Bestes gegeben; die folgenden Jahre brachten nur noch Erläuterungen und Erweiterungen und Ergänzungen dessen, was er ursprünglich dargestellt hatte. Seine geistige Entwickelung lag in den Jahren 1809 bis 1818. Im Jahre 1849 schrieb er an den Rand des ersten der zu Dresden geschriebenen Manuskriptbogens folgende Worte: „Diese zu Dresden in den Jahren 1814—18 geschriebenen Bogen zeigen den Gärungsprozess meines Denkens, aus dem damals meine ganze Philosophie hervorging, sich nach und nach hervorhebend wie aus einem Morgennebel eine schöne Gegend — bemerkenswert ist dabei, dass schon im Jahre 1814 alle Dogmen meines Systems, sogar die untergeordneten, sich feststellten" (Lindner-Frauenstädt, Memorab. a. a. O. p. 245).

Schopenhauers System verlangt ein Zusammengehen von Philosophie und Kunst. Die Philosophie wird gleich der Kunst nur von ausserordentlichen Geistern für ausserordentliche Geister gedacht. An Widersprüchen und Abweichungen fehlt es auch in seinem System nicht; doch bleibt, wenn systematische Zusammenfassung und energische Hindeutung auf die Grundfragen das beste Zeugnis einer echten Philosophie sind, seine Philosophie „ein ganzes Werk" (I 273, III 337, 350; IV 153 f.).

Wenn diese Arbeit die Beziehungen der Schopenhauer'schen Ideenlehre zu der Kants und Platos dartun will, so werden die Lehren dieser beiden letzteren zweckmässig nur soweit gewürdigt, als sich in ihnen Beziehungen und Abweichungen zu Schopenhauers Ideenlehre werden konstatieren lassen.

Die Ordnung der einzelnen Teile der Arbeit erscheint durch den Stoff gegeben: Nach einer kurzen Darstellung der Ideenlehre Platos wird der kantische Begriff der Idee erläutert und seine Beziehungspunkte zur platonischen Idee aufgewiesen werden. Darauf wird die Schopenhauer'sche Ideenlehre und ihre Anlehnung an Plato und Kant zum Gegenstand der Betrachtung gemacht.

I. Die Ideenlehre Platos.

Die philosophische Entwickelung im Abendlande bis auf Hume und Kant ist ein relatives Ganze. Gemeinsam ist ihr die Unterscheidung des mundus sensibilis und des mundus intelligibilis. Wie sich in diesem Sinne eine doppelte Welt ergibt, so gibt es auch eine doppelte Art des Erkennens. Diese grosse Epoche, die griechische, christliche, arabische und jüdische Philosophie eint der Gedanke, dass die Welt des Seienden durch die Kraft unseres Denkens in irgendwelcher Annäherung erfassbar sei, dass das Wissen den Schlüssel zum Seienden gebe. Diese als unzweifelhaft angesehene Annahme finden wir in der „ersten Philosophie" des Aristoteles und in der Scholastik, im Rationalismus des 17. Jahrhunderts noch (s. Descartes' Lehre von den „angeborenen Ideen" princ. phil. II, 75 oder Spinoza: Die ratio ist gleich der Quelle der adäquaten, die Wirklichkeit in ihrer absolut-ewigen Wesenheit erfassenden Ideen: Eth. II. prop. 40, schol. II.), im Empirismus der Engländer bis auf Hume.

Auch in der Philosophie Platos entdecken wir nirgends eine Andeutung, die ihn zu erkenntnistheoretischen Gedanken, wie wir sie im 18. Jahrhundert in der Philosophie aufkommen und sich entwickeln sehen, geführt hätten. Für ihn besteht kein Zweifel, dass unser Denken bis zum letzten Wesen vordringen könne. Seine Ideenlehre ist der beste Beweis für diese Behauptung.

Ehe wir zur Darstellung der platonischen Ideenlehre schreiten, wird eine kurze historische Betrachtung die Voraussetzungen darlegen, von denen Plato ausging und die seine Lehre von den Ideen in wesentlichen Punkten unterstützen.

1. Voraussetzungen der platonischen Ideenlehre.

Platos Philosophie richtet sich in der Hauptsache auf zwei Probleme: auf die Untersuchungen über das Sein und über das Werden: jene deuten auf den Inhalt der eleatischen Philosophie, diese auf das Charakteristische der Heraklit'schen Gedankenwelt hin. — Xenophanes, der nur theologisch interessiert war, sieht in dem Einen die Gottheit, die ewig ist und sich nicht wesentlich ändert. Parmenides entkleidet diese Gedanken des religiösen Charakters und überträgt die Einheit und Ewigkeit der Gottheit auf die Wirklichkeit überhaupt, der gegenüber die Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit und Veränderung nur Schein sind, weil nur das Sein ist; es gibt nur zeitloses, undifferenziertes Sein. Die Wahrheit wird demzufolge als die Erkenntnis dieses unveränderlichen, sich selbst ewig gleichen Seins betrachtet, weil das Denken nur Denken des Seienden ist. — Heraklit ist ebenfalls überzeugt von einer wesentlichen Natur des Alls; aber während die Eleaten das Sein als die Grundlage aller Philosophie verkünden, vertritt er den Standpunkt, dass alles Sein ein ewiges Werden ist, und dass nur die Erkenntnis, die sich auf die im Wechsel der Dinge sich ergebenden Gesetze richtet, wertvoll sei.

Sein und Werden stehen sich also in der eleatischen und der Heraklit'schen Lehre diametral entgegen. Was Plato für sein System verwertet, sind zunächst die Gedanken von der Unsicherheit und der relativen Wirklichkeit der Sinnenerkenntnisse und anderseits die Betonung einer höheren Welt des Seins. Damit war die Trennung der „Meinung" von der „Vernunfterkenntnis" gegeben. Die sittliche Erkenntnis verlangte ein Objekt, und weil die Erscheinungsvorstellungen dazu nicht ausreichten, wählte Plato für sie das eleatische Sein und verlegte dies in die Ideen.

Grösser war noch der Einfluss seines Lehrers Sokrates. Verlangte dieser vom Dichter, dass er um seine Kunst wisse,[1]) so war das nur ein Beispiel für die neue, Sokrates eigentümliche Forderung. Seine Lehre war durchaus ethisch gerichtet: sie wollte der sophistischen Lehre des Protagoras und Gorgias in der Verkündigung des Glaubens an die Vernunft und die Wahrheit, die auf das Allgemeingültige Anspruch macht, einen Damm entgegensetzen. Von dieser Tendenz geleitet, wird er in konsequenter Durchführung seiner Gedanken auf eine Untersuchung des Wissens überhaupt geführt, und er findet dieses Wissen im begrifflichen Erkennen. So lautet denn der bekannte Satz: Die Tüchtigkeit besteht in der Einsicht.

Gewann aber Sokrates den Begriff induktiv, d. h. setzte er ihn dem gleich, was in den Wahrnehmungen und Meinungen der Einzelnen widerspruchslos enthalten sei, so ging Plato weit über seinen Lehrer hinaus.[2]) War die sokratische Methode induktiv, epagogisch, so die Platos intuitiv, synagogisch.[3]) Die Wahrnehmungen sind ihm die Veranlassung, das, was die Seele an die Begriffe erinnert. Die Begriffe werden ihm gegenständlich und real. Das im Begriffe Gedachte ist der Ausgangspunkt alles philosophischen Denkens, und die Lehre von der Anamnesis gibt den Schlüssel zu dieser Weltauffassung. Das Ergebnis, das die Synthese aus der sokratischen und heraklitisch-eleatischen Philosophie darstellt, ist also dies: Ohne die Wirklichkeit der Begriffsinhalte gibt es weder wahres Wissen noch wahres Sein. Nur ein Hinzukommendes ist die allmählich eintretende Beeinflussung durch die pythagoreischen Lehrmeinungen.

Mit dieser Ableitung der historischen Bedingungen des platonischen Systems sind wir schon bei der platonischen Idee angelangt.

2. Die Lehre von der Anamnesis.

Von den Dingen stellt kein Einzelnes sein Begriffswesen rein und ganz dar; auch alle zusammen können sich nicht mit dem Begriffe decken.[4]) Man kann demnach den Begriff nicht durch blosse Vergleichung der Dinge erhalten. Dennoch haben wir bei der Betrachtung der Dinge diese Begriffe, mittelst deren wir urteilen, was an den Dingen ihrem Begriff entspricht und was nicht. Die Einzeldinge sind Beispiele, die uns an die allgemeinen Begriffe erinnern.[5]) Diese kommen nicht auf der Grundlage der Erfahrung

[1]) Theät. 149 ff. — [2]) Zeller Philos. d. Griechen III. Aufl. II. 1. p. 470 ff. — [3]) Phaedr. 249 Rep. 537 cf. Windelband Gesch. der Philos. 1894. p. 118. — [4]) Phaid. 74 A. Men. 85 E. — [5]) Phaedon 73 f.

zustande, auch nicht durch Abstraktion, die sich an die Erfahrung anschliesst; vielmehr ist eine Erkenntnis der Ideen nur möglich dadurch, dass bei Gelegenheit einer Wahrnehmung die Erinnerung an sie eintritt, dass also solche Bewusstseinsinhalte der Seele eigen sind.[1]) Damit sind die Bedingungen für die Annahme gegeben, dass die Seele im präexistenten Zustande, solange sie frei war, die Ideen schaute. Der Lehre von der Anamnesis liegen demnach die Gedanken von der Präexistenz der Seele und ihrer Unsterblichkeit zugrunde, zweier Faktoren, welche die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Forschung abgeben, die über den empirischen Wahrnehmungsbestand hinausgeht. Wenn die Seele ewig ist, so muss sie von Ewigkeit her im Besitze der Ideen gewesen sein. Beim Übergang in einen Leib bringt sie diese Ideen mit, sodass die Ideen in gewissem Masse für jeden Menschen als angeboren zu gelten haben. Im Anschluss an Plato entsteht denn auch die Lehre von den angeborenen Ideen, deren Entwickelung bis zu Leibniz hinreicht und wichtige Momente für das Kant'sche a priori abgab.

Um zu erkennen, was den Inhalt der Idee ausmacht, bedarf es zunächst einer Untersuchung über die Arten der Erkenntnis, der *δόξα* und der *ἐπιστήμη*, diese dem Gebiete des begrifflichen Denkens, jene dem der Wahrnehmung angehörig. Die Meinung sagt aus über die Art, wie die Dinge erscheinen, und ist relativ,[2]) weil der Wahrnehmungswelt die spezifischen Sinnesqualitäten eignen, dasselbe Ding aber verschiedenen Sinnen verschieden erscheint.[3]) Dem gegenüber entsprechen der Vernunfterkenntnis die Prädikate der Beharrlichkeit, der Stetigkeit und des Absoluten.

Diesen beiden Erkenntnisstufen entsprechen zwei heterogene Arten der Wirklichkeit: die Welt des Werdens und die des Seins, worin die dualistische Weltauffassung Platos den Ausdruck findet.

Wenden wir uns der Welt des Seins zu, so ergibt sich als platonisch, dass die Idee und das Sein zu identifizieren sind. Von den Ideen her empfängt das begriffliche Erkennen das wahre, unveränderliche Sein.

3. Die Bestimmung der Ideen.

Die Idee ist „das Eine, das immer dieselbe Gestalt hat, ungeworden und unzerstörbar, weder ein Anderes in sich aufnehmend, noch in ein Anderes eingehend".[4]) Aus dem eleatischen Sein leiht sich die Idee die Prädikate: „ganz für sich seiend, einzigartig, immer seiend und keinerlei Änderung an sich erfahrend". Dem beständigen Werden der Dinge, dem ewigen Fluss im Sinne Heraklits, weiss Plato durch feste Einheiten des Seins einen Grund zu geben, indem er dessen Lehre mit der Lehre von der objektiven Wesenheit verbindet. Die Idee ist das als reale Wesenheit gedachte und geschaute Typische einer Gattung von Dingen, sie ist als das Gegenständliche des Begriffs wahrhaft wirklich.[5]) Das gegenständliche Korrelat des

[1]) Menon 80 ff., Phaedr. 249 f., Phaedon 72 ff. — [2]) Krat. 439 B. — [3]) Repb. 509—511, 478. Theät. 153 E f., 157 D ff. — [4]) Phaed. 78 D, Symp. 211 — [5]) Phaed. 101 D, Theät. 188. Repb. 476 ff.

Begriffs und die Idee fallen zusammen. Die Ideen sind metaphysische Wesenheiten; das „Was" des logischen Begriffs, nämlich die Idee, hat wahre Realität. Ist die Idee das, was im Wechsel der Erscheinungen bleibt, das, was einer Reihe von Erscheinungen gemeinsam zukommt, so findet die Ideenwelt da ihr Ende, wo die Einheit des Begriffs sich in die begrifflose Vielheit auflöst.

Unter dem Ausdruck „Erscheinung" ist nach Plato etwas ganz anderes zu verstehen, als was das Wort bei Kant bedeutet. Erscheinung ist nach Plato dem objektiv sinnlichen Gegenstand gleichzusetzen, wie ihn die Wahrnehmung in jedem Falle bietet, sie ist also das von mir unabhängige Objekt der Wahrnehmung. Plato ist weit davon entfernt, dieses „Phänomenon" rein subjektiv zu fassen, d. h. als Produkt der Sinneswahrnehmung. Nach Kant sind die Erscheinungen den Gesetzen des Geistes unterworfen, die Erscheinung ist die subjektive Form der Existenz der Wirklichkeit, zu der das Ding an sich das Korrelat bildet. Platos Erscheinungen sind also nicht nur Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, sondern die Gegenstände der Wahrnehmung, wie sie sich den Sinnen objektiv darstellen. Aus diesem Grund ist somit auch der Gegensatz zwischen Phaenomenon und Noumenon bei Plato ein ganz anderer als die Kant'sche Trennung der beiden Begriffe: Plato trennt die beiden Welten der Erscheinungsdinge und Wissensdinge vollständig und hat somit eine dualistische Weltanschauung, während nach Kant der Gegensatz nur im Subjekte bestehen bleibt.

4. Die Anzahl der Ideen.

Das Allgemeine oder die Gattung beharrt. Also gibt es unbestimmt viele Ideen und zwar so viele, als es Gattungen und Arten gibt, weil jeder Gattungs- und Artbegriff etwas Substantielles ist, weil der objektive Inhalt des Begriffs die Idee ist. Plato nimmt keine Auswahl unter den Ideen vor. Von allem gibt es Ideen: Ideen von sinnlichen Verhältnissen und Qualitäten wie auch von geistigen Beziehungen und Tugenden. Aus Aristoteles (met. XII 3, 1070 b 18) kann man allerdings ersehen, dass Plato im weiteren Verfolg seiner Lehre eine Auswahl unter den Ideen vornimmt und ganz besonders — und hier zeigt sich der Einfluss der pythagoreischen Zahlenlehre — von mathematischen Verhältnissen und Naturdingen Ideen angenommen hat.

Wenn es so viele Ideen gibt, als Gattungsbegriffe sich bilden lassen, so werden wir auch Abstufungen unter den Ideen vornehmen können, wie die Begriffe von den obersten Gattungen bis zu den niedrigsten Arten gehen. In der Repbl. VI, 511 nennt der Philosoph bekanntlich zwei Wege, auf denen man dialektisch vorgehen kann: entweder wählt man die epagogische Erhebung zur Idee, oder man verfolgt die einzelnen Abstufungen von der höchsten Idee herab bis zur niedrigsten. Die Ideen verhalten sich untereinander so, dass niemals eine Idee die ihr entgegengesetzte aufnehmen kann. Von jeder Klasse von Dingen gibt es nur eine

Idee: Parm. 131 E. Ein Unsterblichkeitsbeweis lautet z. B. (s. Phaedon 49—56, bei Bonitz „Plato-Studien“ III. Aufl. Berlin 1886, p. 299): Wenn die Idee der Seele mit der Idee des Lebens verbunden ist, so kann sie niemals mit der der Idee des Lebens entgegengesetzten Idee des Todes in Konnex treten. So ist hier der Satz des Widerspruchs ontologisch verwendet. Die Wissenschaft übernimmt die Aufgabe zu prüfen, in welchem Verhältnis die Ideen zu einander stehen, und zu bestimmen, welche Ideen in Berührung treten können und welche nicht. Manche Ideen schliessen sich aus, manche wieder vereinigen sich — offenbar an der Sache — teilweise miteinander.

Wenn der Sophistes zu den echten Schriften Platos gehört, so ist ein Ansatz zu einer logischen Ordnung allgemeinster Begriffe gegeben. Aber diese Tatsache lässt sich nicht so auslegen, als ob hierin ein Vorgedanke zu der aristotelischen Kategorienlehre enthalten sei.

Bei der Annahme der Vielheit der Ideen sah Plato sich vor die Frage gestellt, wie diese Vielheit mit dem einen wahren Sein in Einklang stände. Im Parmenides und Sophistes sucht er die Antwort auf diese Frage: Das wahrhaft Seiende kann eine Vielheit sein, die unter sich in den mannigfaltigsten Verhältnissen der Identität und des Unterschiedes, der Ausschliessung und der Gemeinschaft steht. In allem Sein sind die Vielheit und Einheit zugleich,[1]) das Seiende ist ein Ganzes, das nicht reine Einheit ist, sondern eine Mehrheit, deren Teile im Verhältnis der Einheit stehen.[2]) Ähnlich wie Gott eine Einheit bildet, die mit vielen Kräften und Qualitäten behaftet ist, so lässt sich auch die Einheit als Vielheit denken. (Plato fühlt im Parmenides die Schwierigkeit, die darin liegt, dass das logische Verhältnis der einen Idee zur Vielheit ihrer Exemplare nicht recht zu verstehen ist). Bilden die Ideen zusammengenommen das Sein, geht (Soph. 253 D ff.) eine Idee durch viele hindurch oder fasst sie in sich, so bleibt jede Idee „unverändert“, ebenso wie ein Begriff sich mit einem andern verknüpfen lässt, insofern er mit ihm identisch ist. Dagegen bergen die Sinnendinge auch entgegesetzte Beschaffenheiten in sich, wodurch der Trug und Mangel der Sinneswahrnehmungen, der niedrige Wahrheitsgrad der Meinungen ihre Begründung finden.

5. Die platonische Materie.

Die Unvollkommenheit in der Erscheinungswelt muss erklärt werden; denn die Unvollkommenheit ist kein Prädikat des Seins. Dem Sinnending kommt alles Sein von der Idee zu, wie wir hier schon antezipierend anführen wollen; also ist das, was sich in ihm von der Idee unterschiedlich zeigt, das Nichtseiende.[3]) Es muss noch eine andere Ursache massgebend sein, die nicht der Welt des Seins angehört, eine „Nebenursache“.[4]) Plato nennt diese zweite Ursache das „Nichtsein“. Dieses Nichtseiende liegt allen körperlichen Elementen als bleibendes Substrat im Kreislauf des Werdens

[1]) Philebos 15 B. — [2]) Zeller a. a. O. p. 565. — [3]) Repb. 477 A, cf. Zeller II[3] 605 ff. [4]) Phaedon 99 B. und Tim. 46 C f.

zugrunde; die „Materie" ist die „bildsame Masse", an der sich die Form vollzieht. Wenn Plato im Tim. (cap. XVIII) es verwirft, zu sagen „dieses ist Feuer", sondern fordert, dass man sage „in diesem Zustande ist etwas Feuer", so wird damit etwas vorausgesetzt, was wechselnde Zustände an sich erfahren kann. Plato nennt dieses Etwas „Das Räumliche" (52 A, D), „das, wodurch das Werdende wird" (50 C), das „Allempfängliche" (51 A), wodurch alles Entstehende eine Stelle erhält (52 B), es ist gestaltlos (50 B), unsichtbar (51 A), auf eine unerklärliche Weise des Übersinnlichen teilhaftig, schwierig zu erfassen (51 A), ohne Sinneswahrnehmung durch ein uneigentliches Denken zu erreichen (52 B). Diese sogenannte „platonische Materie" steht zwischen dem wahrhaft Seienden und dem Nichtseienden. Baeumker („Das Problem der Materie in der griech. Philos." Münster 1890) unterscheidet eine zweifache Materie. 1. die sekundäre Materie: die ungeregelte, sichtbare Masse vor der Weltbildung; 2. die primäre Materie, die jener zur Voraussetzung dient und in der die Formen entsprechender Ideen entstehen und wieder verschwinden. In die Materie, den Raum, treten die körperlichen Dinge mit ihrer Form und ihrem Stoff ein, durch Begrenzung der an sich unbestimmten Ausdehnung, des leeren Raums, entsteht der Körper.

6. Die Wahrnehmung und ihre Objekte.

Somit hätten wir die beiden Elemente, aus denen sich die Sinnenwelt aufbaut, bestimmt: die Ideen als hypostasierte Gattungsbegriffe, die das wahre Reale ausmachen, und die Materie, das Nichtsein. Soweit den Sinnendingen Wirklichkeit zuzusprechen ist, fliesst ihnen diese von den Ideen zu. Bei der Analyse der Sinnendinge oder des sinnlichen Erkenntnisinhaltes kam Plato zu der Ansicht, dass keines dieser Dinge vorhanden sei, welches nicht mit dem bestimmten Sein, das von ihm ausgesagt wird, zugleich auch den Gegensatz in sich berge. Von der Materie, die an sich „unsichtbar" ist, heisst es deshalb: „mittels der Wahrnehmung auf eine unerklärliche Weise erfassbar".[1] An der Idee und der Materie haben die Sinnendinge teil.[2] Die ihm zustehende Bestimmung besitzt das Sinnenfällige nur durch die Teilnahme an der Idee. Wie, logisch gesprochen, die Idee dem Gattungsbegriff von einheitlichem Umfang gleich und das Ding ein Teil desselben ist, so nehmen, metaphysisch gedacht, die Dinge teil an dem allgemeinen Wesen der Ideen. Idee und Erscheinungswelt verhalten sich zueinander wie „Musterbild" zum „Nachbild".[3] (Hierin zeigt sich auch die Einwirkung der Pythagoräer. Plato symbolisiert die einzelnen Ideen durch Idealzahlen und bezeichnet als deren Element das „Unbegrenzte und Begrenzte".[4]) Das Sinnliche ist der Widerschein des wahrhaft Seienden. Wie wir schon eingangs bei der Lehre von der Anamnesis ausführten, ist es die Ähnlichkeit, die den psychologischen Grund dafür abgibt, dass bei der sinnlichen Wahrnehmung die Erinnerung an die Idee auftaucht.[5] Diese Ähn-

[1] Tim. 52 B. — [2] Zeller II[1] 623 ff. — [3] Tim. 29 A, Parm. 15 B und Theät. 176 b. [4] Zeller II[1] 567 ff. — [5] Windelband a. a. O. p. 119.

lichkeit steht nicht auf gleicher Stufe wie Gleichheit, weil sonst die Ideen in den Dingen ganz erscheinen müssten. Es handelt sich vielmehr um eine Nachahmung der Ideen seitens der Erscheinungswelt.

Auch gibt es in der Wahrnehmung keine reinen mathematischen Verhältnisse; nur Vorstellungen haben wir davon infolge von Ähnlichkeit in der Wahrnehmung. Wie das Sinnending in der Wahrnehmung die Erinnerung an die Idee wachruft, so ist die Wahrnehmung auch das Ergetikon des reinen mathematischen Denkens, welches Plato mit dem Ideendenken vergleicht. Die Mathematik hat in Platos System einen ontologischen Charakter, indem die mathematischen Formen Zwischenglieder sind, mittelst deren die Idee den Raum zur Sinnenwelt umgestalten. Die Erkenntnis der mathematischen Verhältnisse ist eng verwandt mit der Erkenntnis des wahrhaft Seienden. Aber auch die Wahrnehmung, die der Vernunfterkenntnis gegenüber eine tiefe Stufe einnimmt, gewinnt an Wichtigkeit für die Erkenntnis, wie vor allem Phaedon (75 A) zeigt. Plato nähert sich hier einer Milderung des scharfen Dualismus, den sein System postuliert. Die Vermittlung zwischen Sinnending und Erscheinung, sei es durch die Mathematik oder den Begriff der Weltseele, lässt einen analogen Gedanken zu Kant aufkommen: denn die Erscheinung ist nicht mehr völlig zu trennen von der Idee und der Vernunft, sondern ein wichtiges Mittel der Erkenntnis. Man darf die Wichtigkeit, die Plato der Wahrnehmung als Erkenntniselement zuteil werden lässt, nicht übersehen.

Dass die Qualitäten der Sinnendinge so oft wechseln, erklärt Plato ontologisch dadurch, dass er ein Kommen und Gehen der Ideen annimmt.[1]) Die Idee ist in den Dingen so lange gegenwärtig, als die Dinge die Eigenschaften, welche den Eigenschaften der Ideen ähnlich sind, besitzen. „Wenn einer einen Grund angibt, weshalb irgend etwas schön ist, weil es eine blühende Farbe hat oder Gestalt oder irgend etwas der Art, so . . . halte ich daran fest, dass nichts anderes es zum Schönen macht als das Vorhandensein und die Gemeinschaft des Schönen, . . . dass alles Schöne durch das Schöne zum Schönen wird“ (Phaedon 100 D). Wenn die Dinge alles, was von Sein in ihnen ist, der Gegenwart der Ideen verdanken, so ergeben sich verschiedene Grade der Entität. Hier scheint der Dualismus eine Einschränkung zu erfahren. Bei der Begriffsbestimmung der Idee sehen wir, dass die Idee das einzig vollkommen Wirkliche ist (das ganz und gar auf seiende Weise Seiende, was nichts vom Nichtseienden an sich hat); deshalb ist die Ideenwelt von der Phänomenenwelt toto coelo verschieden, also körperlos. Wird den Sinnendingen auch Sein zugesprochen, — zwar vermischt mit dem Nichtsein der Materie — so fällt teilweise die Trennung der beiden Arten der Erkenntnis und der Realität. Noch deutlicher wird diese Inkonsequenz gegenüber dem Dualismus, wenn Plato in Anlehnung an die pythagoreische Lehre das Gute dem „Einen“ gleichsetzt. Damit ergibt sich eine Stufenfolge des Wirklichen, je mehr die Ideen sich von dem Eins entfernen. Hierin

[1]) Windelband a. a. O. p. 120.

liegt ein psychologisches Moment des platonischen Denkens: er will eine Brücke schlagen von der Sinnenwelt zu der Ideenwelt.

Ferner bestreitet Aristoteles (met. I 9, 990 b) die Richtigkeit der platonischen Auffassung, dass nämlich in der Ideenwelt die Urbilder zu allen empirischen Dingen vorhanden seien: das heisse nichts anderes als in der Ideenwelt die empirische Welt in Begriffen noch einmal denken.

In der Republik (Buch V Cap. 20 ff.) stellt Plato zwei Kategorien von Menschen einander gegenüber: die Philosophen und die Meinenden, diejenigen, die ein Wissen, und diejenigen, die bloss ein Meinen besitzen. Das Objekt der philosophischen Erkenntnis ist das, was dasselbe bleibt in allen Erscheinungen des Lebens, das eine Gute, das eine Gerechte, das eine Schöne, das eine Heilige (484 B). Das Objekt des Denkens derer, die nur ein Meinen haben, ist die Vielheit der Erscheinungen. So stehen sich Vielheit und Einheit gegenüber, das eine Gerechte und die vielen gerechten Dinge usw. Eine Vermittelung zwischen beiden ist dadurch gegeben, dass eine „Gemeinschaft" besteht. Jeder dieser einheitlichen Begriffe steht in Verbindung mit einer Vielheit von Erscheinungen. Dadurch kann dieses Eine selbst als etwas Vielfaches, als eine Vielheit erscheinen (476 A). So sind also diese beiden Erkenntnisobjekte, die Einheit des Begriffs und die Vielheit der Erscheinung nicht ganz getrennte Gegenstände, sondern nur verschiedene Seiten desselben Gegenstandes, die eine durch Beharren, die andere durch Vielheit repräsentiert.

Eine neue Bedeutung gewinnt die Ideenwelt für das empirische Dasein noch durch die Behauptung: „Alles Werden geschieht einer Wesenheit halber":[1]) Die Ideen sind die immanenten Ursachen der Dinge. Es handelt sich bekanntlich um die platonische Ethik an dieser Stelle oder um die Lehre von der Idee des Guten. Der Philosoph sucht in der ideellen Welt die vollkommensten Normen für das Leben, die ontologischen Grundformen, denen die Sinnenwelt nachgebildet ist. In der Idee des Guten erreichen die Ideen ihre höchste Potenz, denn die Idee des Guten ist die Ursache alles Richtigen und Schönen, die Erzeugnisse des Lichts, der Urquell der Wirklichkeit und Vernunft[2]) Aus ihr empfängt alles Seiende seinen Wert und seine Wirklichkeit, sie ist Weltvernunft, Gottheit. (Die Stellung der Idee des Guten ist als prima inter pares zu bezeichnen ähnlich, wie bei Leibniz Gott die höchste Monade ist, mit dem grössten Selbstbewusstsein behaftet, höchste Vernunft und das Allgemeine erkennend). —

Die Ideenlehre ist bis hierhin soweit zur Darstellung gekommen, als wir, ausgehend von der Lehre über die Anamnesis, zu einer Bestimmung der Ideen gelangten und dann die Beziehung der Ideen untereinander und ihr Verhältnis zur Materie prüften. Zuletzt wurden die beiderseitigen Beziehungen zur Sinnenwelt erörtert. Das Ergebnis wäre etwa dieses: Die Ideen sind metaphysische Wesenheiten, gegenständliche Korrelate der Begriffe. Das „Was" des logischen Begriffs ist ontologisch gegenständlich als wirkliches

[1]) Phileb. 54 C. — [2]) Reph. 511 B und Phileb. 16 C.

Sein gefasst. Die Ideen sind mehr als ein Lichtstrahl, der auf den Weg fällt, auf dem unsere Erfahrungen gehen; sie sind die Lichtquelle selbst, die Urbilder der in den Dingen zur Erscheinung kommenden Schattenbilder.

Dreifach bestimmt ist die Idee:

1. erkenntnistheoretisch als das Objekt der Vernunfterkenntnis im Wechsel der Meinungen;
2. ontologisch als das beharrende Sein im Wechsel des Empirischen;
3. ethisch als der anzustrebende Zweck im Wechsel der Begierden (wenigstens die Idee des Guten).

Die Kritik, die sich an die platonische Ideenlehre ansetzte, würde verschiedene Fragen aufwerfen müssen: Wenn die Dinge an den Ideen teil haben, wo ist die Begründung dafür? Wo sind die wirkenden Ursachen, welche die Dinge den Ideen nachbilden? Eine Antwort sucht Plato zu geben einmal, indem er auf das in den Ideen liegende Streben hinweist, sich in ihrer Seinsfülle den Erscheinungsdingen mitzuteilen, und dann in der Schilderung des Demiurg: der Welturheber war gut, der beste aller möglichen Urheber (Tim. 29 Eff). Missgunst kannte er also nicht. Deshalb hegte er den Wunsch, dass alles ihm möglichst ähnlich werde. So brachte er Ordnung in die Welt, weil diese ihm besser schien als die Unordnung; denn „es war weder noch ist es für den Besten recht, etwas Anderes als das Schönste zu tun" (Tim. 30 A). So sucht Plato also in den Darlegungen über die mathematischen Verhältnisse, die Weltseele und den Schöpfer der Welt eine Vermittelung.

7. Die Anschauung der Ideen.

Viel wichtiger erscheint eine andere Frage: Wie kommen wir, die wir mit unserm Leibe ein Glied der empirischen Welt sind und unser Handeln in das allgemeine Weltgeschehen einordnen müssen, zu einer Betrachtung der Ideen? Wie können wir etwas erkennen und über etwas ein Urteil fällen, dessen Dasein unserer Erkenntnis durch seine übermenschliche Wesenheit verschlossen sein sollte?

Schon bei der Unterscheidung der beiden Erkenntnisarten, die Plato postuliert, lag eine Erörterung dieser Fragen nahe. Sie wurde jedoch hinausgeschoben einmal, weil es galt, die Bestimmung des Verhältnisses der Idee zum Sinnending unabhängig von der Art, wie dies Verhältnis zu erkennen sei, darzustellen, und dann weil diese Erörterung einen wichtigen Vergleichspunkt zu Kant und Schopenhauer abgibt.

Die Idee kann in der empirischen Welt infolge der Eigenschaften der Materie nicht rein erscheinen. Deshalb ist die Seele, die körperlos gedacht ist und zur Anschauung der Idee gelangen soll, gezwungen, sich vom sinnlichen Leben abzuwenden und sich der reinen Anschauung hinzugeben.[1]) Im Theätet und im Phädon empfiehlt ja der Philosoph die Ablösung der Seele vom Körper

[1]) Phaedr. 250 ff., und Sympos. 200 ff.

als das notwendigste und heilsamste; wir müssen zur Gottheit flüchten als zu unserer Läuterung. Denn wir leben hienieden als Gefangene in einer dunklen Höhle, sehen nur trübe Schattenbilder und können nur mit Mühe zur reinen Schau der Ideen gelangen.[1]) Der Leib ist ein Kerker der Seele, von dem sie möglichst frei zu werden sich sehnt.[2]) Wie die Seele erst nach dem Tode wieder zu einem körperlosen Leben befähigt wird, so ist das philosophische Streben nach reiner Anschauung eine Reinigung und Erlösung von den Übeln, die durch das Anhaften des Leibes bedingt sind. Dieser pessimistische Teilcharakter der platonischen Ethik, die weltverneinende Moral, drängt, wie wir sehen werden, zu einer Parallelbetrachtung des Schopenhauer'schen Pessimismus. Zu bedenken bleibt jedoch, dass diese weltverneinende Ethik eine wesentliche Ergänzung durch die Lehre von der Liebe, dem Eros, erfährt.

Die Seele hat im präexistenten Zustande die Ideen geschaut und wird beim Anblick der in der Erscheinung gegebenen Abbilder an die Urbilder erinnert, sodass beim Philosophen eine Erinnerung nach dem verlorenen Paradiese erwacht, hervorgerufen durch das „Staunen“,[3]) das „Entzücken“ und die „helle Begeisterung“, die das Herz bei der Ahnung des Höheren ergreifen.[4])

Der Begriff des Eros ist der Grundbegriff der Philosophie. Um uns die Macht des Eros deutlich zu vergegenwärtigen, schweift Platos Geist in mythischen Gedankengängen; teils künstlerisch ergreifend, teils mystisch erregt will er uns seine Lehre von der Liebe verkündigen. Der ἔρως steht zwischen dem Schönen und dem Hässlichen, zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen, zwischen Weisheit und Unwissenheit, vermittelt zwischen Gott und dem Menschen; seiner Natur nach ist er Philosoph.[5]) In ihm vereinigen sich die grössten Gegensätze und Extreme, und die widersprechendsten Eigenschaften bilden seine Vieldeutigkeit und Unvergleichlichkeit. Er bedeutet eine innige Verschlingung des geistigen Strebens und der philosophischen Versenkung in die Idee. In zeitweiliger Verzückung erhebt der Philosoph sich zum innern Schauen der Ideen. Der Erotiker muss eine Entwickelung durchmachen vom Individual-Schönen zum Körperlich-Schönen im allgemeinen, dann zur Schönheit der Seele, zum sittlichen Handeln und Streben, dann zur Liebe der Wissenschaften bis zur höchsten Stufe des Urschönen. Als subjektiver Zustand ist die Liebe dasselbe, was die Schönheit als objektive Idee ist, oder mit anderen Worten: das menschliche Verhältnis im Schauen des Urschönen ist der Idee adäquat.[6]) Der sinnliche ἔρως verhält sich zum philosophischen ἔρως wie die niedere Stufe zur höheren, wie das Individuell-Schöne zur Idee des Schönen, wie Abbild zum Urbild. Die sinnliche, individuelle Liebe verklärt sich allmählich und graduell, alle Mittelglieder durchlaufend, bis sie im Schauen der Idee endigt. Dies zu zeigen ist der Hauptzweck des Symposions. Diese Reihenfolge der Verklärung, welche das gemeine Bewusstsein bis zur

[1]) Resp. Anf. des 7. Buches. — [2]) Phaed. 66 B. — [3]) Theät. 175 C. — [4]) Men. 80 A; Theät. 149 A, 151 A; Symp. 215 D, 218 A. — [5]) Sympos. 203 C—204 C. — [6]) Symp. 211 D E.

Erkenntnis der Ideen durchläuft, bedeutet wiederum eine Durchbrechung des dualistischen Prinzips der Philosophie unseres Denkers zugunsten einer einheitlicheren Weltauffassung.

Der auch in dieser Arbeit vertretenen ontologischen Auffassung der Ideen stehen andere Interpretationsweisen entgegen. Sowohl H. Cohen in seiner „Logik der reinen Erkenntnis" 1904 als auch Paul Natorps „Platos Ideenlehre" 1903 sprechen den Ideen das reale Sein ab und leugnen damit vollständig den ontologischen Charakter der Ideen, wie er auf Seite 15ff dieser Arbeit entwickelt ist. Sie fassen die Ideen als „Grundlegungen für den Aufbau der Objektenwelt", als „Methoden des wissenschaftlichen Verfahrens" (!), als „Gesetze der Erkenntnis" und bezeichnen die platonische Ideenlehre geradezu als eine kritische (Dieser neukantianischen Interpretation der platonischen Philosophie widmete eine längere Widerlegung H. Gomperz im Arch. f. Gesch. d. Phil. XVII p. 141 ff.) Wie weit das Hineinlesen von Kant'schen Gedankengängen in platonischen Gedanken fortschreiten kann, zeigt ein Satz aus einem neuerdings erschienenen Buche der neukantischen Schule. Nic. Hartmann sagt in „Platos Logik des Seins" (Giessen 1909) p. 2: „Daher kommt es denn, dass für uns heute im historischen Rückblick kein Denker der Vorzeit dem Kant'schen Idealismus so nahe kommt als der methodisch verstandene Plato". Eine Arbeit, die eine gründliche und in allen Punkten überzeugende Widerlegung dieser — man kann wohl sagen — sprachlich und historisch unmöglichen Erklärungsweise der platonischen Philosophie gäbe, steht aus. — Bemerkt sei, dass auch Lotze in seiner Logik (1874² 508 ff) einen anderen Standpunkt als der hier vertretene einnimmt. Verwiesen sei endlich noch auf ein ganz neues Buch von Constantin Ritter „Neue Untersuchungen über Plato", in welchem der Verfasser (Kap. VI) *εἶδος, ἰδέα* und verwandte Wörter in den Schriften Platos mit genauem Nachweis sämtlicher Stellen prüft und übersichtlich ordnet. Ich verweise auf den dritten Abschnitt des ersten Teiles dieser Arbeit p. 12 und auf die dort zitierten Stellen, welche die Wirklichkeit von der Idee prädizieren.

II. Die Idee bei Kant.

1. Historische Betrachtung.

In der ersten Periode seiner wissenschaftlichen Tätigkeit war Kant bekanntlich noch in den Anschauungen des Leibniz-Wolff'schen Rationalismus befangen. Auch die Annäherungen an den Locke-Hume'schen Empirismus hatten diese Überzeugungen seines rationalen Denkens nicht erschüttern können. Auf Grund der Leibniz-schen logischen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, war Kant noch auf dem von ihm später sogenannten dogmatischen Standpunkt geblieben, d. h. auf der Annahme, dass die Gegenstände der Sinnlichkeit die Dinge an sich selbst darstellten.

Da „weckten ihn", wie ebenfalls bekannt ist, „die Antinomien der reinen Vernunft aus dem dogmatischen Schlummer". (Schreiben an Chr. Garve vom 21. September 1798; s. Kants Briefwechsel, herausg. von der Königl. Pr. Akademie d. Wiss., Bd. XII, p. 255 und Proleg. p. 142). Diese Antinomien liessen in ihm die Vermutung aufkommen, dass sie auf einer Illusion des Verstandes beruhten. Dies zu prüfen sah er deshalb als seine Aufgabe an. So gelangte er zu einer Erforschung der Erkenntnis auf ihre Natur und Grenzen hin.

Allerdings war Kant nicht der erste, der diesen Weg ging. Nach deskriptiver, psychologischer Methode hatte schon Hume sich gegen die überlieferte „dogmatisch objektive, rationalistische, transszendente Metaphysik" gewandt und an ihrer Stelle eine immanente gefordert. Für ihn war das Zentrum der Gedanken die kritische Prüfung der überlieferten Annahmen des Kausalnexus, der kein analytischer (sonst müssten wir aus der Analyse der Wahrnehmungsinhalte die Wirkungen oder die Ursachen herauslesen können), kein denknotwendiger, rationaler ist. Wir regeln unser Tun und Erkennen vielmehr nach Massgabe unserer aus der Erfahrung fliessenden Gewohnheiten; Ursache und Wirkung sind assoziativ verknüpft. —

Die Erkenntnisgrundlage zu bestimmen, die Erkenntnisart, die unabhängig von der Erfahrung in uns vorhanden ist, anzugeben, war Kants Absicht. Damit waren die Bedingungen gegeben, das Problem zu verallgemeinern, nachdem eine reinliche Trennung der Formen der Sinnlichkeit von den Kategorien des Verstandes auf der Grundlage einer Kritik der antinomischen Probleme gesichert war. Von hier aus gelangte Kant — auch unter dem Einflusse Humes — zu dem Standpunkte seines Kritizismus, vorerst zu der Frage quid iuris für die Grundbegriffe des reinen Verstandes (Cr. 117, 127; W. IV. 499/500). So entstand eine unter Regeln gebrachte Kritik der reinen Vernunft.

1770 war die Dissertation erschienen: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Zwei Momente waren massgebend, die sinnliche von der intellektuellen Welt zu trennen: erstens behauptet Kant die Idealität der allgemeinen Formen der Anschauung, und zweitens nimmt er einen realen Gebrauch der Begriffe des reinen Denkens an.

Für die Entstehung der Kritik der reinen Vernunft war also massgebend:

1. Es gibt Erkenntnisse a priori.
2. Es gibt auch sinnliche Erkenntnisse a priori.
3. Es gibt ein Prinzip für die systematische Ableitung für sämtliche Grundbegriffe des reinen Verstandes.

Die Annahme von Elementen a priori der Sinnlichkeit ist das spezifisch Neue, das Kant in der Dissertation aufstellt: es gibt eben Erkenntnisse a priori, soweit es überhaupt Erkenntnisse gibt, also auch von der Sinnlichkeit.[1]) Die Dissertation unterscheidet sich von der Kritik wesentlich dadurch, dass die Kritik den realen Gebrauch der Begriffe des reinen Denkens über die empirischen und mathematischen Verhältnisse hinaus für transszendent erklärt. (Was er bis dahin als selbstverständlich vorausgesetzt hatte, wurde ausdrücklich für ihn Problem, s. Brief an Herz Bd. X, Nr. 65). Alles, was jenseits der Erfahrung liegt, sind weiter nicht bestimmbare Positionen des Denkens. Der Begriff entspringt den Formen des Urteils, dessen Tätigkeit aber nur auf Erscheinungen der Sinne Anwendung findet. Ich kann Riehl („Der philosophische Kritizismus" I. Bd., 2. Aufl. 1908) nicht zustimmen in der Behauptung, dass „der Schluss der Dissertation die Lehre von den regulativen Prinzipien antezipiere" p. 363. Denn Sätze wie: principia non esse praeter summam necessitudinem multiplicanda, entium varietates non temere esse negligendas und die Abweisung des Wunders durch den Satz omnia in universo fieri secundum ordinem naturae sind zu allgemein und stehen ohne systematische Hervorhebung und Unterstreichung, als dass man von einer Antezipation reden könnte. Aber dennoch kann man die Dissertation die erste „kritische" Schrift Kants nennen, ohne dabei die Unterschiedsmerkmale gegenüber der Kritik der reinen Vernunft zu übersehen.

2. Die Lehre von der Idee.

Das Wort „Idee" braucht Kant mit einer Hindeutung auf Plato; jedoch soll der Zusammenhang der platonischen mit der kantischen „Idee" erst nach einer allgemeinen Bestimmung der Kant'schen Idee zur Darstellung kommen.

Bei Plato liegen, wie im ersten Teile nachgewiesen ist, im Menschen die Ideen, welche durch Fragen oder andere äussere

[1]) Aus diesem Grunde ist es auch zu verstehen, weshalb Kant in der Kritik d. r. V. an der transszendentalen Aesthetik keine Kritik übt, weil er weder bei seinen Vorgängern noch überhaupt irgendwo in der Geschichte der Philosophie den Gedanken von apriorischen Elementen der Sinnlichkeit vorfand und also nicht in seine Kritik einbeziehen konnte, denn Chr. Wolff, dessen Einteilung der philosophischen Teilwissenschaften ihm bei der Anlage der Kritik d. r. V. offenbar vorschwebte, unterscheidet die Wissenschaften der Ontologie und als deren einzelne Teile die Kosmologie, Psychologie und Theologie

Einwirkungen entwickelt werden. Das 17. Jahrhundert (Descartes, Spinoza, Locke) verstand darunter

a) im engern Sinne jede Art von Vorstellungen mit Einschluss der Wahrnehmungen;

b) im weiteren Sinne jeden Bewusstseinsinhalt, also entsprechend der Zweiteilung von Fühlen und Wollen auch alle Willensvorgänge. Leibniz hat repraesentatio als allgemeinsten Ausdruck für die états internes der als Monaden gedachten Seelen. An Leibniz lehnt Kant sich an in der Definition der Idee. Wir finden bei ihm ebenfalls das Wort repraesentatio für Vorstellung überhaupt (Cr. 376). Mit Leibniz unterscheidet auch er bewusste Vorstellungen (perceptiones) und unbewusste. Eine objektive perceptio ist Erkenntnis (cognitio). Diese bezieht sich nicht lediglich auf das Subjekt, sondern auch auf einen Gegenstand entweder unmittelbar in der Anschauung (intuitus) oder mittelbar im Begriff (conceptus). Der reine Begriff (im Gegensatz zum empirischen), sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat, heisst notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee.

Die Deduktion der Kategorien des reinen Verstandes „ist die Darstellung der reinen Vernunftbegriffe (und mit ihnen aller theoretischen Erkenntnis a priori) als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber als Bestimmung der Erscheinung in Raum und Zeit überhaupt, — endlich dieser aus dem Prinzip der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit" (Cr. 168 f.)

Im Gegensatz zu diesen Verstandesbegriffen ist die Idee ein reiner Vernunftbegriff, wodurch schon angezeigt wird, dass er sich nicht innerhalb der Erfahrung beschränken lassen wird. Denn es gibt ausser der Welt der Erscheinungen, dem mundus sensibilis, eine Welt der Gedankenwesen (noumena), einen mundus intelligibilis. Dieses noumenon ist aber ein gänzlich unbestimmtes X, ein bloss hypothetisch angenommenes „Correlat" zu der Einheit alles Mannigfaltigen, das ohne sinnliche Data bedeutungslos bleibt. Also ist dieses noumenon nur ein negativer, beschränkender Begriff: „Unser Verstand bekommt auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein dadurch, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) noumena nennt" (Crit. 312). Dieser Grenzbegriff hat nur, wie in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe gezeigt wird (Cr. 316 ff.), den Wert, etwaigen Übergriffen der sinnlichen Anschauungen zu steuern. Das Noumenon ist die Vorstellung der Aufgabe, an „etwas überhaupt" zu denken, es wird vor aller Ableitung des Kausalgesetzes in einem unabhängigen Gedankenzusammenhang erzeugt. Wenn es über die Erfahrung hinausgeht, insofern als es nicht gegeben ist, sondern

gedacht werden muss, aber anderseits kein jenseitiges transszendentes Sein und keine Gegenständlichkeit besitzt, so wird deutlich, wie „sich die historische Bedeutung dieser transszendentalen Kritik unserer Erkenntnisse a priori für Kant aus dem Verhältnis derselben zu der bisherigen Entwickelung der Metaphysik ergibt, die sich in einer dogmatischen, einer skeptischen und einer kritischen Periode vollzieht“ (B. Erdmann „Kants Kritizism. in der 1. und 2. Aufl. der Cr.“ Leipzig 1879 p. 14). Die Kritik bedeutet einen Fortschritt über den Dogmatismus Wolffs hinaus, d. h. die metaphysische Annahme, die reine Vernunft könne die Dinge in transszendenter Erkenntnis real erfassen; sie geht auch weiter als der Skeptizismus Humes, der zwar eine Philosophie der transszendenten Erkenntnis eine „falsche Methaphysik“ heisst, der aber dennoch nicht zu einer allgemeingültigen Grenzbestimmung kommt. Die Kritik der reinen Vernunft ist der wahre Gerichtshof für die Metaphysik (Cr. 779).

Aber das Noumenon ist nicht rein negativ bestimmt, d. h. nur berufen, Schranken zu setzen, sondern leitet auch zu einem im Bewusstsein liegenden Merkmal hinüber. Die in der transszendentalen Analytik gefundenen allgemeinen Naturgesetze befriedigen die Vernunft allein nicht, weil sie nicht „das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung“ geben. Die in ihrer synthetischen Einheit gewonnenen Einzelurteile, wie sie aus den Kategorien fliessen, sollen in einer noch höheren Einheit zusammengefasst werden. Wenn der Verstand das Vermögen der Regeln war, so unterscheidet sich die Vernunft von ihm dadurch, dass wir sie das „Vermögen der Prinzipien“ nennen, die den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang bringt.

In den Abteilungen der Ideen verfährt Kant so, dass er von den logischen Funktionen ausgeht und von ihnen zu den transszendentalen und schliesslich zu den praktischen übergeht.

Der Verstand ist das Vermögen zu urteilen: aus den verschiedenen Formen der Urteile werden die Kategorien abgeleitet. Die Vernunft dagegen ist das Vermögen zu schliessen. Aus den Formen der Schlüsse entspringen die Ideen: „Die Vernunft sucht im Schliessen die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken (Cr. 361)“. [Unklar bleibt bei dieser Deduktion, dass Kant aus Schlussfunktionen reine und ursprüngliche Begriffe ableiten will; gründen sich doch die Schlussfunktionen auf die Funktionen des Urteilens, und das Urteil ist wiederum die Verbindung zweier Begriffe zu einem Satz].

Die Vernunft sucht zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte, durch das die Einheit derselben vollendet wird. Die Ideen sind zwar als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien, aber eben deshalb als etwas von allen Verstandeskategorien spezifisch Verschiedenes anzusehen. Der Vernunftbegriff ist der Begriff von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welcher vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Be-

dingung enthält, jedem Teile seine Stelle und sein Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Sie fordern vollständige Einheit der Verstandeserkenntnisse, wodurch diese nicht ein zufälliger Apparat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird. Die Vernunfteinheit dient dem Verstand zur Regel und leitet ihn, ohne dass die Ideen Begriffe von wirklichen Gegenständen wären, die über das Feld der Erfahrung hinaus sich erheben (das Ding an sich wird noch in seiner Stellung zur Erscheinung und zur Idee dargestellt werden).

Dennoch sind die Ideen von einer Vollkommenheit, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, der man sich zwar immer nähern kann, die man jedoch niemals erreicht. „Wir verlassen ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns bloss mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu seinem Gebrauche in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Produkt ist" (Prol. 161). Die Idee eines Ganzen der Erkenntnis ist demnach nicht ausgeschlossen, sondern sogar notwendig, und der reine Vernunftbegriff ist nicht frei oder willkürlich ersonnen, sondern entspringt aus der Natur der reinen Vernunft. Die reine Vernunft ist bei allen diesen Bestimmungen im engsten Sinne genommen, d. h. sie ist das Erkenntnisvermögen aus Prinzipien der Spontaneität, die schlechterdings „a priori" sind. Hat die Kategorie oder der reine Verstandsbegriff zu seinem Inhalt nichts als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, so steht die Idee höher: denn sie ist die Einheit, durch welche alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganze zusammengefasst werden, wodurch erst systematische Vollständigkeit der Erkenntnis überhaupt möglich wird; die Ideen beziehen sich also notwendig auf den ganzen Verstandesgebrauch, dessen Vollständigkeit im Zusammenhang der Erfahrung sie fordern (Cr. 366).

Solche Vernunftbegriffe, die auf die reinen Verstandesbegriffe überhaupt gehen und denselben das Merkmal des Unbedingten hinzufügen, nennt Kant die transszendentalen Begriffe der reinen Vernunft (Cr. 377), weil die Idee ein notwendiger Vernunftbegriff ist, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.

3. Die Dialektik.

Kant hat, wie sich ergibt, mit der rationalen Metaphysik das gemeinsam, dass er von der Vernunft aussagt, sie suche das Unbedingte. Fragen wir nach dem Umfang und Inhalt dieses Unbedingten, so gibt die kantische Kritik ganz andere Bestimmungen als die rationale Methaphysik, die in dem Unbedingten ein transszendentes Ding an sich sieht, das jenseits der Reihe alles Bedingten seinen Ort hat. Nach Kant ist das Unbedingte die Totalität der Bedingungen, der das Einzelne als Bedingtes unterstellt ist. Da aber die Totalität der Bedingungen empirisch niemals gegeben

werden kann, so ist die Idee des Unbedingten transszendental d. h. eine Regel, die uns die Veranlassung gibt, die Totalität der Bedingungen nach Möglichkeit zu erreichen.

Es wurde schon angedeutet, wie die transszendentale Idee gewonnen wird. Die Form der Urteile des Verstandes ergab, in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt, reine Verstandsbegriffe. Ebenso bedinge, so deduziert Kant, die Form der Vernunftschlüsse die Bildung von transszendentalen Ideen, indem diese Form in einen Begriff von der Synthesis der Verstandsurteile verwandelt wird, die sich aus den Verstandesbegriffen als möglich ergeben. „Nun besteht die Funktion der Vernunft bei ihren Schlüssen in der Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen, und der Vernunftschluss selbst ist ein Urteil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingungen bestimmt wird“ (Cr. 378). Also ist der transszendentale Vernunftbegriff kein anderer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Wenn das Unbedingte die Totalität der Bedingungen erst möglich macht, so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden (ebenda).

Wenn die Vernunft in ihrer Tätigkeit vom logischen Gebrauch zum transszendentalen übergeht, so gelangt sie

a) zum Unbedingten der kategorischen Synthesis in einem Subjekt;
b) zum Unbedingten der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe;
c) zum Unbedingten der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System.

Eine jede dieser Vernunftfunktionen schreitet vom Bedingten zum Unbedingten fort; es handelt sich also nur um einen aufsteigenden Progressus in der Reihe der Vernunftschlüsse; die reine Vernunft will also in der Idee nur die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen erfassen, es sei nun der Inhärenz aller Vorstellungen als Bestimmung des denkenden Subjekts, oder der Dependenz aller Erscheinungen als zu einem Inbegriff derselben gehörig, der Welt, oder die Konkurrenz alles Möglichen überhaupt in einem All der Realität (Cr. 391 f). Soviele Ideen oder Bestimmungen des Unbedingten möglich sind, ebensoviele dialektische Vernunftschlüsse werden daraus entstehen.

Die transszendentale Dialektik will, ehe sie den Wert und die Bestimmung der Idee gibt, den transszendentalen Schein aufdecken, d. h. ihre Kritik gegen die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie richten.

Die rationale Psychologie macht in ihren Schlüssen den Fehler, dass dem logischen Subjekt der Gedanken, der transszendentalen Einheit der Apperzeption, welche allerdings als Bedingung der Möglichkeit alles Wissens um uns selbst vorausgesetzt werden muss, unberechtigterweise ein reales, transszendentes Subjekt, die unteilbare substanzielle Seele untergeschoben wird.

An zweiter Stelle behandelt Kant die kosmologische Idee; denn die „zweite Art des dialektischen Arguments wird, nach der Analogie mit hypothetischen Vernunftschlüssen, die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalt machen“ (Cr. 433). Kosmologisch nennt Kant die Idee deshalb, weil sie „ihr Objekt jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere als die, deren Gegenstand ein Objekt der Sinne ist, braucht“ (Prol. 142). Dennoch ist sie eine Idee, weil sie in der Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung die Erfahrung weit überschreitet.

Die rationale Kosmologie verstrickt sich in den Irrtum, dass der „Weltbegriff“, der lediglich eine Regel zum Fortschritt der erfahrungsmässigen Wissenschaft ist, zu deren Objekt gemacht wird; denn sie gerät bei ihrem Verfahren auf die sogenannten „Antinomien“ d. h. auf einen Widerstreit zweier Urteile, die beide a priori auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen und auf rationaler Basis gleich richtig bewiesen werden können. Die Auflösung des dialektischen Scheins besteht darin, dass man einsieht, dass die Synthesis der Vernunft, die sich auf die Synthesis des Verstandes bezieht, nur subjektiv tätig sein kann, die Einheit der Vernunft also nicht gegeben, sondern aufgegeben ist.

Ebenso ist für die spekulative Vernunft die Erkenntnis von der Existenz Gottes gänzlich unerreichbar. Die vierte Antinomie leitet hinüber zur Gottesidee, in welcher die Theologie das „Ideal der reinen Vernunft“ zu ihrem Gegenstand hat. Anstatt kritisch bei dem Inbegriff aller Möglichkeiten als einer Idee stehen zu bleiben, hypostasiert die dogmatische Philosophie ihn zu einem besonderen Wesen, macht aus der Idee eine Persönlichkeit, ein ens realissimum, ein transszendentes Objekt. Die transszendentale Dialektik zeigt, dass diese Annahme „eine notwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft“, aber kein Dogma ist (Prol. § 55). Der ontologische Gottesbeweis, auf den der kosmologische und der physiko-teleologische zurückgeführt werden, ist falsch. Damit wäre die Kritik an der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie in negativem Sinne vollzogen.

Kehren wir noch einmal zu den Antinomien der Vernunft zurück, so teilen diese sich bekanntlich in mathematische und dynamische. Der Hauptunterschied ist darin begründet, dass für die mathematischen Ideen die Bedingung dem Bedingten gleichartig ist, diese Ideen also stets innerhalb des Empirischen bleiben. Dagegen verweisen die dynamischen Ideen auf eine dem Bedingten andersartige Bedingung, d. h. auf eine intelligible Welt.

4. Die dritte Antinomie.

Wir kommen hier auf die Darstellung der dritten Antinomie zurück, weil sie einmal eine wichtige Hindeutung auf die praktische Philosophie Kants enthält und dann im Schopenhauer'schen System eine bedeutsame Rolle spielt. Die Antinomien der dritten kosmologischen Idee lauten:

Thesis: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.

Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur (Kr. 470 f).

Unter Natur ist die Folge des Geschehens, wie sie sich in den Erscheinungen darstellt, zu verstehen. In der Kausalität nach der Natur haben wir eine Verknüpfung von Zuständen und Vorgängen in den Erscheinungen, eine Folge in der Zeit, die sich nach einer Regel vollzieht. Alles, was geschieht, setzt einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich folgt.

Die Kausalität durch Freiheit postuliert jedoch eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen.

Es ergibt sich eine Scheidung zwischen sensibler und intelligibler Kausalität. Die erstere ist sensibel nach den Wirkungen der Handlung als einer Erscheinung in der Sinnenwelt, die zweite ist die Handlung der Dinge an sich selbst. Die beiden verhalten sich also wie wirkende Handlung und Wirkung derselben in der Erscheinung der Sinnenwelt. Dass diese beiden Möglichkeiten bei einem Gegenstande zutreffen, liegt an unserer doppelten Betrachtungsweise eines Wesens. Denn „eine doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben". Gegenstand der Sinne ist aber jede mögliche Erscheinung und Erfahrung. Auch in den Prolegomena (p. 63) lesen wir von Dingen, „die obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt sind, wir aber durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft". Ferner stellt Kant in der Vorrede der II. Auflage (p. 27) die Gegenstände der Erfahrung und der Dinge an sich selbst gegenüber.

In diesem Falle ist die Rede von der Handlung der Dinge an sich selbst und von der Wirkung ihrer Handlung in der Erscheinung. Der Erscheinung muss ein transszendentaler Gegenstand, das ist ein Ding an sich zugrunde liegen. „Da den Erscheinungen", so lautet ein Schluss, „ein transszendentaler Gegenstand zugrunde liegen muss, der sie als blosse Vorstellung bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transszendentalen Gegenstande ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird" (Kr. 566 f.).

Nun muss eine jede wirkende Ursache eine gesetzmässige sein, das heisst einen Charakter haben, weil sonst der Begriff der Ursache verloren ginge (Kr. 567). Jeder Gegenstand der Sinne wird also einen doppelten Charakter haben, einen empirischen,

durch den seine Handlungen als Erscheinungen mit andern Erscheinungen als ihren empirischen Ursachen gesetzmässig, also notwendig verbunden sind (ist also nichts anderes als Naturerscheinung oder causa phaenomenon), und einen intelligiblen, wodurch er die nichtsinnliche Ursache jener Handlungen ist. Der empirische Charakter ist nur Glied in der Kette der Dinge, ein Gegenstand der Erfahrung, also gleich Charakter eines Dinges in der Erscheinung. Dagegen ist der intelligible Charakter der Handlung der Charakter des Dinges an sich selber, der zwar die Ursache jener Handlung als Erscheinung ist, selbst aber nicht den Gesetzen der Erscheinungen untersteht und nicht Erscheinung ist, also auch der Zeitfolge nicht unterstellt ist, weil die Zeit nur Bedingung der Erscheinung, nicht des Dinges an sich ist. In dem handelnden Subjekt, insofern es als intelligibles charakterisiert ist, würde keine Handlung entstehen oder vergehen, auch das Gesetz alles Veränderlichen, aller Zeitbestimmung keine Geltung haben, dass nämlich alles, was geschieht, in den Erscheinungen des vorigen Zustandes seine Ursache antreffe. Diese Kausalität durch Freiheit steht nicht in der Reihe der empirischen Bedingungen, die von den Begebenheiten in der Sinnenwelt als notwendig erfordert wird.

Dieser intelligible Charakter aber kann niemals erkannt werden, weil wir nur Erscheinungen erkennen können. Dennoch muss er gedacht werden, und zwar dem empirischen Charakter gemäss, weil dieser ja nur die Erscheinung jenes ist, und weil in einer jeden Wirkung beide zusammen enthalten sind.

Gedacht werden muss der intelligible Charakter, weil wir überhaupt allen Erscheinungen in Gedanken einen transszendentalen Gegenstand zugrunde legen müssen. Diese Scheidung zwischen Denken und Erkennen finden wir auch in der Vorrede der II. Auflage der Kritik der reinen Vernunft (p. 27). Das Denken ist eine Handlung, die nur durch Kategorien vollzogen ist, während das Erkennen nur durch die Beziehung der Kategorien auf das Mannigfaltige der Anschauung zustande kommt. Nur diejenigen Begriffe des Denkens können wir für das Erkennen verwerten, die in Anschauungen eingehen können, weil erst Verstand und Anschauung zusammen das Erkennen ermöglichen. Im Denken haben wir ein unbegrenztes Feld, Kategorien zu bilden, im Erkennen nur das durch die Sinnlichkeit eröffnete Feld. Wir müssen durch die Kategorien die Dinge an sich denken können, da wir im Denken nicht durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauungen eingeschränkt sind. Deshalb also können wir einen intelligiblen Charakter, wenn auch nicht erkennen, so doch denken.

In eigentümlichen Gegensatz setzt Kant sich hier mit seiner andern Auffassung, dass die Kategorien, wenn auch a priori vor der Erfahrung, aber doch für die Erfahrung bestehen und zwar ausschliesslich für sie. Also kann es doch wohl das Denken durch Kategorien nicht sein, was sich das Ding an sich denkt, sondern das, was über der Kategorie noch steht, der reine Vernunftbegriff, zu dem er gleichsam die Kategorie erweitert.

Jede Erscheinung ist nichts als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen aus der Natur unausbleiblich abfliessen, das heisst jeder Erscheinung geht immer eine andere voran und zwar mit Notwendigkeit. Man kann diese Reihen ins Unendliche fortsetzen, wie auch z. B. für Schopenhauer der Leitfaden der Kausalität nie abreisst und nie willkürlich abgerissen werden darf, sodass ihn die Unendlichkeit dieser Reihe verhindert, zu dem wahren Wesen der Welt in begreiflichen Gedanken vorzudringen, sondern dies nur durch Intuition, durch unmittelbares Erfassen möglich ist. Nun hat dasselbe Subjekt, das seinem empirischen Charakter entsprechend der Kausalität nach Naturgesetzen unterstellt ist, noch den intelligiblen Charakter, den wir zwar nur als allgemeinen Begriff denken können.

Nach diesem intelligiblen Charakter würde dasselbe Subjekt frei sein, d. h. aller Naturnotwendigkeit entgehen. Diese Freiheit ist eine reine transszendentale Idee. Die Vernunft schafft sich die Idee von einer Spontaneität, damit kein processus ad infinitum entstehe, damit eine absolute Totalität der Zusammenhänge im Kausalverhältnisse möglich sei. Diese intelligiblen Handlungen sind Geschöpfe unserer Vernunft. Kant verwahrt sich davor, dies als eine idealistische Interpretation anzusehen. Erst von Fichte ist dieser Idealismus in Fortsetzung kantischer Ideen aufgestellt worden.

Die Kausalität durch Freiheit, welche das Denken sich schafft, steht nicht im Streit mit dem Naturgesetz und der Verstandeskausalität (Prakt. Vernunft. Einl. II Hart. p. 182 f.). Natur und Freiheit lassen sich vereinigen: sie besitzen das gemeinsame Moment der Kausalität. Das Ergebnis des transszendentalen Idealismus ist: die Gegenstände der Sinnenwelt sind nach ihrem Material, ihrem Empfindungsgehalt wie nach der Art der raumzeitlichen Verknüpfung, in ihrer Anschauung, nicht die Dinge selbst, sondern Erscheinungen. Die Ideen verweisen uns auf den transszendentalen Gegenstand, dem die Erscheinung entspricht. Diesem transszendentalen Gegenstand können wir Kausalität zuschreiben, weil ja nicht immer wie in der Mathematik, wo nur eine Synthesis von Gleichartigem zulässig ist, eine Erscheinung Ursache einer Erscheinung zu sein braucht; denn für die dynamischen Verhältnisse hat diese Einschränkung keine Bedeutung (Cr. 557 ff.). Die intelligible Ursache steht zwar ausser der Reihe des Bedingten, aber sie gerät nicht in Kollision mit der empirischen Kausalität.

Nur andeutend behandelt Kant in diesem Zusammenhang den Doppelsinn der Freiheit, einer Freiheit im transszendentalen und praktischen Verstande. Den praktischen Begriff der Freiheit gründet er auf die transszendentale Idee der Freiheit. Diese ist für die praktische insofern eine Grundlage, als die transszendentale Idee der Freiheit in der praktischen das Moment der Schwierigkeit ausmacht, das die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit von jeher enthalten hat. Die Freiheit im praktischen Sinne ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antrieb der Sinnlichkeit, d. h. sie ist das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen. Damit sind wir auf die frühere Definition

der Freiheit im kosmologischen Verstande angekommen, die auch als ein Vermögen charakterisiert wurde, einen Zustand von selbst anzufangen. Kant denkt immer an die empirischen Subjekte, die wir selbst sind, an das Ich an sich als ein Glied der Dinge an sich, an das Ich der Erscheinung, das nur eine Art der Erscheinungen überhaupt ist.

Also ist die Vereinigung von Natur und Freiheit gesetzt mit der Vereinigung des empirischen und intelligiblen Charakters in demselben Subjekt.

Am Schluss des betreffenden Abschnitts (Cr. 585 f.) erklärt Kant ausdrücklich, er habe damit nicht die Wirklichkeit, ja nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit als wirkenden Vermögens beweisen wollen, sondern „dass Natur der Kausalität durch Freiheit wenigstens nicht widerstreite; das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war".

5. Die Bestimmung der Ideen; mundus intelligibilis und mundus sensibilis.

Das Resultat, das sich aus dem Widerstreit der spekulativen Vernunft ergibt, ist ein zweifaches: 1. Die regressive Synthesis, die selbst als das gesuchte Unbedingte aufgefunden wird, kann nur der Möglichkeit nach als vollendet betrachtet werden. Das Ganze bleibt immer eine Idee. 2. Das Unbedingte, als letztes und oberstes Glied in der Reihe der Bedingungen, ist selbst noch immer ein Teil dieser Reihe und kann ebensowenig erkannt werden wie die Totalität der Reihe (Cr. 446 f.). Trotz dieses im wesentlichen negativen Resultates nennt Kant „die Autonomie der reinen Vernunft die wohltätigste Verirrung, in die die menschliche Vernunft je hat geraten können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen" (Hart. V, 113).

Die Ideen werden nach Analogie der Kategorien gedacht. Was der Verstand für die Erscheinung ist, das ist die Idee für den Verstand. Der reine Vernunftbegriff betrifft eine Erkenntnis, von der jede empirische Erkenntnis nur ein Teil ist, bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehört (Cr. 367). Die Erfahrung ist das Gebiet aller Erkenntnis. In ihr finden wir natürlich auch alle Analogien unserer Begriffe. Wird aber behauptet, die Idee sei nicht Gegenstand einer bestimmten Erkenntnis und nicht Gegenstand der Anschauung, sie werde in Gedanken zum Objekt einer intellektuellen Anschauung und einer übersinnlichen gemacht, so scheint man damit die Grenzen der Erkenntnis und der Dinge zu erweitern, was in theoretischer Hinsicht völlig ziellos und nichtig ist (Cr. 148). Wenn wir durch die Natur der Vernunft gezwungen werden — die Idee ist ein notwendiger Vernunftbegriff —, den subjektiven Grund, der uns zu den Ideen treibt, auf das Objekt an sich selbst zu beziehen, so zeigt sich darin eine Illusion und transzendentale Subreption,

weil die logische Notwendigkeit keine absolute ist (Sein und Denken sind, wie die Kritik des ontologischen Gottesbeweises dartut, verschieden). Zwar sind die Ideen bloss subjektive, heuristische Begriffe, welche die formalen Interessen der Vernunft befriedigen; allein sie „können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr blosser Missbrauch muss es allein machen, dass uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermutlich werden sie also ihre gute und zweckmässige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben" (Cr. 697). Ihre Berechtigung leitet sich also zunächst daher, dass die Ideen als notwendige Begriffe von der Vernunft aufgegeben und nicht willkürlich gedacht sind. Denn wir „müssen den Dingen a priori alle die Eigenschaften beilegen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken" (Cr. 404). Die Vernunft will etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert, und setzt, indem sie die Wahrnehmungen insgesamt in ihrer absoluten Vollständigkeit als möglich vorstellt, diese Idee des Unbedingten und der Totalität als transszendentales Objekt. Aufgegeben ist dies der Vernunft, weil sie, wenn die Bedingung gegeben ist, den Regressus auf eine entferntere Bedingung vornehmen muss und so durch alle Glieder der Reihe. „Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor einer transszendentalen Kritik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft: Diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und soweit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt" (Cr. 526).

Sind die Ideen aufgegeben, so heisst das deshalb nicht, dass sie als Axiome aufgegeben seien d. h. die Totalität im Objekt als wirklich zu denken, sondern als ein Problem für den Verstand, also für das Subjekt, um der Vollständigkeit in der Idee gemäss den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzusetzen" (Cr. 536). Bei der Erforschung des Mannigfaltigen stellt die Vernunft d. h. das Vermögen der Ideen dem Verstande das Problem, zu einer immer höheren Einheit in den Begriffen zu gelangen. Diese Ordnung, die durch die ordnenden „Prinzipien" in die Verstandsregeln gebracht wird, kommt jedoch nie ganz zur Vollendung, weil es eine unendliche Zeitdauer involviert, damit ein Verstandesbegriff vollkommen zu Ende gedacht werde. Aber dennoch sind die Ideen Aufgaben für den Verstand, die ihn antreiben, das problematisch Gedachte seinem Ziele immer näher zu bringen. Dem reinen Vernunftbegriff kongruiert kein Gegenstand in der Sinnenwelt. Das absolute Ganze, das gefordert wird, ist nur eine Idee, weil der Begriff eines Maximum in concreto niemals gegeben werden kann, weil eine empirische Vollständigkeit nicht möglich ist. Als Probleme und Aufgaben der reinen Vernunft lehnt Kant alle metaphysischen transszendenten Prädikate von den Ideen ab. Man darf

Endlichkeit und Unendlichkeit, Teilbarkeit und Unteilbarkeit, Natur und Freiheit, Zufall und Notwendigkeit nur als Ideen fassen d. h. sie nur als regulative Prinzipien begreifen. Wir müssen die Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich sei (Cr. 700). „Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will: dass wir die Natur so studieren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmässige Einheit bei der grösstmöglichen Mannigfaltigkeit angetroffen würde" (Cr. 728).

Die Idee ist nur eine Regel, ein Grundsatz der grössten Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, „ein regulatives Prinzip, welches bestimmt, was von uns im Regressus geschehen soll" (Cr. 537). Also sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch blosse Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben (Prol. 101). Sie verleihen der Erfahrung eine besondere Art von Einheit, nämlich die eines Systems, sind also nur regulativ (Vergl. Cr. 671 ff.). Unter einem System versteht Kant die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee (Cr. 560). Wenn diese Definition auch mit andern Definitionen der Idee in Einklang steht, so muss doch bemerkt werden, dass Kant an dieser Stelle der Architektonik nicht die Idee der reinen Vernunft meint, sondern hier den methodologischen Grundgedanken des ganzen Werkes mit Idee bezeichnet. Wenn der Verstand auch durch die Ideen keinen Gegenstand mehr erkennt als er in seinen Begriffen erkennen kann, so wird er doch in dieser Erkenntnis besser und weiter gebracht. So ist der Charakter der Ideen nicht bloss negativ bestimmt. Wenn wir die Verstandeswesen, die Noumena, auch niemals erkennen können, so nehmen wir sie doch im Verhältnis auf die Sinnenwelt an und verknüpfen sie durch die Vernunft damit; diese Verknüpfung ist jedenfalls etwas Positives, da wir sie denken können (cf. auch Prol. 175). Und zwar bedient sich Kant des Denkens nach Analogien, vermittelst deren er einen Verhältnisbegriff von Dingen, die ihm absolut unbekannt geblieben sind, geben kann. So können wir z. B. auch zum Gottesbegriff gelangen, weil uns nichts zu hindern vermag, „von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädizieren und so zum Theismus überzuschreiten" (Prol. 177). Die Begrenzung des Erfahrungsfalles durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht ausser derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloss auf das Verhältnis desjenigen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt (Prol. 182). Die Ideen sind also methodische Hilfsmittel zur vollkommenen Erforschung der Erfahrung, sie geben den Verstandeskategorien die Richtung an, in der sie die Erfahrung erweitern müssen, um ein systematisch einheitliches Weltbild zu gestalten. Dabei bleibt das Problematische der Ideen

immer bestehen und damit zugleich das Problematische unserer Erkenntnis. Die Ideen gelten eben nicht für die Gegenwart, sondern werden in die Zukunft verlegt als zu erreichende Ziele.

Der zweifachen Bestimmung der Idee liegt auch eine zweifache Abgrenzung gegenüber dem mundus sensibilis vor: 1. Die Idee ist keine metaphysisch-hypostasierte Wesenheit jenseits der Empirie und übersteigt nicht die Erfahrung. Denn, so schliesst der Kritizismus als „durchaus furchtbare" Wissenschaft, dass uns die Vernunft durch alle ihre Prinzipien a priori niemals etwas mehr als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, ehre (cf. Erdmann, Kants Reflexionen, II 1258 und 1260). 2. Die Idee geht über die Erfahrung hinaus, insofern als sie das regulative Prinzip ist, nach dem sie vom Bedingten durch alle Bedingungen fort zum Unbedingten schreitet und so die Erfahrung systematisch ordnet (cf. Kants Reflexionen, II 1259).

Das sind die wesentlichen Bestimmungen, die das Verhältnis der Idee und der Erscheinungswelt betreffen. Die Ideen gehören im Gegensatz zur Anschauung der Vernunft im engsten Sinne an, dem „oberen Erkenntnisvermögen" (Cr. 863), das sich vom empirischen Anschauen durch seine Spontaneität unterscheidet. Der Verstand und seine Kategorien sind für die Erfahrung da, sie bilden die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung; ihm sind die Gegenstände der Sinnlichkeit gegeben. Ganz anders die Vernunft im engsten Sinne, der ausser der Spontaneität nach den Eigenschaften des Denkens noch Prinzipien zukommen. Ihr wird kein Gegenstand gegeben, sondern sie gibt das regulative Prinzip für die Verstandeserkenntnisse an die Hand und ordnet sie.

Es erhebt sich aber alsdann die Frage: wo finden die Ideen ihren Halt, wenn ihnen kein Gegenstand gegeben ist? Kant antwortet: Die reinen Vernunftbegriffe verweisen auf ein Ding an sich, das zwar nicht als Gegenstand schlechthin gegeben wird, sondern eben nur als Gegenstand in der Idee. „Die reine Vernunfterkenntnis ist ja nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelst der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen" (Cr. 698).

Die Vollständigkeit der Darstellung des Verhältnisses zwischen mundus sensibilis und mundus intelligibilis erfordert noch eine ganz kurze Erörterung des Dinges an sich, weil dasselbe durch die Ideen gedacht wird und so die Stellung der Idee zum Ding der Erscheinung indirekt erläutert.

Für die Kausalität der Dinge musste, wie schon die Darlegung der dritten Antinomie zeigte, ein begrifflich bestimmtes Korrelat gefunden werden; denn die Dinge haben ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit nach erst Sinn in Beziehung auf eine Wirklichkeit. Denn wenn die Dinge der Erscheinungswelt keine Dinge an sich sind, sondern eben nur Erscheinungen, so müssen sie in etwas,

was nicht Erscheinung ist, liegen. „Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität ausser der Reihe. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden" (Cr. 565). Diese Kausalität geschieht nicht nach der betreffenden Kategorie des Verstandes, sondern „durch ein transszendentes Korrelat derselben" (B. Erdmann, Kants Kritizismus a. a. O., p. 47. Dagegen will Stadler „Die Grunds. der reinen Erkenntnistheorie in d. Kant-Philos.", Leipzig 1878, § 64—66 den Nachweis geliefert haben, dass vor aller Deduktion des Kausalgesetzes in einem unabhängigen Gedankenzusammenhang das Ding an sich erzeugt worden sei). Analytisch und synthetisch kann das Ding an sich nicht gedacht werden. „Indem die Erfahrung systematisiert wird, eröffnet sich die Aussicht wenigstens, dass jene zufällige hypothetische Notwendigkeit in einem Unbedingten abgeschlossen werde, wenn es nur gelingt, diesen Gedanken eines Unbedingten in einer systematischen Idee fruchtbar zu machen" (s. H. Cohen „Kants Theorie der Erfahrung" 1885², p. 511). Das Ding an sich ist auch nur ein „Ideal", dem wir in unserer Erkenntnis zustreben sollen, wobei wir uns klar bleiben müssen, dass wir dasselbe nie im Erkennen erreichen.

Das Ding an sich ist nicht undenkbar, es ist keine grundlose Hypostasierung der Denkformen, sondern es ist wie die Idee eine problematische Aufgabe: „Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge" (Cr. 344). Es ist ein Korrelat der transszendentalen Einheit der reinen Vernunft. Aber das Ding an sich ist nicht erkennbar, wie ja auch der Verstand durch die Erweiterung, die er von den Ideen empfängt, nicht mehr erkennt. (Ich verweise hier auf einen dreifachen Beweis der Unerkennbarkeit des Dinges an sich bei Volkelt „Kants Erkenntnistheorie", Leipzig 1879, p. 124 ff.). Aber doch ist dieses Ding an sich wirklich. An dieser Wirklichkeit hat Kant niemals gezweifelt, wenn er sich auch in einen Widerspruch durch die Übertragung der Kategorie der Wirklichkeit auf das Ding an sich verwickelt.

Die Trennung des mundus sensibilis und intelligibilis bestimmt Kant vierfach: Er trennt

1. Ding der Erscheinung und Ding an sich,
2. Phaenomena und Noumena,
3. empirisches Objekt und transszendentales Objekt,
4. sensibles Objekt und intelligibles Objekt (Cr. 306 f.).

Er unterscheidet einmal Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung und dann Gegenstände, die man bloss

denkt. Der Gegenstand an sich ist der, so wie die Vernunft ihn denkt, von dem wir afficiert werden. Wir wissen nicht, was dieser Gegenstand an sich ist, weil „wir durch die Sinne ihn gar nicht erkennen können“ (Prol. 62 f. Anm. II), sondern nur die Vorstellungen kennen, die er in uns wirkt. Sind die Dinge an sich die Grundlage der Erscheinungen des äussern Sinnes wie aller Erscheinungen, so ist als Grundlage speziell der Erscheinung des innern Sinnes, dessen Form die Zeit ist (Cr. 49 und 54), ein Ich an sich zu denken (Cr. 520). Beim innern Sinn handelt es sich um eine Selbstaffektion: In dem Begriff der Handlung (Cr. 250) liegt bei Kant der Begriff der Tätigkeit, der Kraft. Weil nun da, wo eine Affektion ist, in dem Afficierenden eine Tätigkeit vorausgesetzt werden muss, so haben wir auch im Ding an sich und Ich an sich Tätigkeit vorauszusetzen. Wo aber Tätigkeit ist, da haben wir auch Substanz (Cr. 250). — Die Dinge an sich sind nicht zu erkennen, da die Kategorien nur insofern Erkenntnis vermitteln, als sie die Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind. Wohl aber können die Dinge an sich durch reine Vernunft gedacht werden. Wenn man sie aber denkt, so können sie nur als handelnd, tätig angenommen werden, und damit sind sie der Kategorie der Kausalität unterworfen. So haben wir also eine reine Kategorie der Kausalität zu denken, also auch eine reine Kategorie der Substanz. Wo suchen wir nun Tätigkeit und Kraft? Man muss innere Tätigkeit annehmen: In den Bedingungen der Spontaneität haben wir die Selbstaffektion. Dieser Spontaneität können wir ohne Sinnlichkeit bewusst werden (s. Cr. 153, 156 Anm. psych. Bestimmung und W. IV 294—311).

So ist also das Ding an sich der Grund der Affektion unserer Sinnlichkeit, Korrelat der Erscheinung und Noumenon.

6. Kants praktische Philosophie.

Während die Idee in spekulativer Hinsicht nur ein Problem ist, kann sie in praktischer Hinsicht in concreto gegeben werden. Die Ideen, die dem Verstand „zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauches dienen, können einen Übergang von den Naturbegriffen zu den praktischen möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit der spekulativen Erkenntnis der Vernunft verschaffen“ (Cr. 386). Und in den Prolegomena (184/185) führt er aus: Wenn die Ideen dadurch, dass sie über alle mögliche Erfahrung hinausgehen, das Ding, was Metaphysik heisst, zustande zu bringen vermögen, so „glaube ich gewahr zu werden, dass diese Naturanlage dahin abgezielt sei, unsern Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der blossen Naturbetrachtung soweit loszumachen, dass er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloss Gegenstände für den reinen Verstand enthält. . . . . damit praktische Prinzipien, die, ohne einen Raum für ihre notwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft

in moralischer Absicht unumgänglich bedarf, zu dieser Allgemeinheit sich ausbreiten können".

Diese zitierte Stelle leitet zu Kants Ethik über. Die Ideen, die er aus logischen Schlüssen gewonnen und in das Reich des Transszendentalen gehoben hatte, werden praktische Prinzipien der reinen Vernunft.

Idee der Freiheit.

Um den Übergang von der theoretischen Philosophie zur praktischen zu verstehen, kehren wir wieder zur Idee der Freiheit zurück. In der Vorrede zur „Kritik der praktischen Vernunft" (W. Bd V, 3f, 6) wird gesagt, dass der Begriff der Freiheit, den die spekulative Vernunft nur als einen problematischen aufstellen konnte, durch das apodiktische Gesetz der praktischen Vernunft als ein realer bewiesen werde, sofern das moralische Gesetz diesen übersinnlichen Gegenstand der Kategorie der Kausalität, der dort bloss gedacht werden sollte, durch ein Faktum bestätigt und dadurch mittelbar auch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit, die in dieser ohne Geltung bleiben, Bestand und objektive Realität sichert. So kann Kant sagen, dass der Begriff der Freiheit den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft ausmacht (Ebenda p. 4).

Es ist ein und dieselbe Vernunft, die in theoretischer oder praktischer Hinsicht nach Prinzipien a priori urteilt. In der theoretischen Philosophie langte ihr Vermögen nicht aus, „gewisse Sätze behauptend festzusetzen", aber sie zeigte doch, dass diese Sätze sich nicht widersprachen. Sobald aber diese Sätze „unabtrennlich zum praktischen Interesse" der reinen Vernunft gehören, so ist klar, dass sie diese Sätze annimmt als etwas hinreichend Beglaubigtes; und es widerstreitet der theoretischen Vernunft nicht, wenn sie „in der Einschränkung des spekulativen Frevels", dennoch diese Erweiterungen ihres Gebrauchs in praktischer Hinsicht zugibt. „In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat" (Hart. W. V. 127). Die spekulative Philosophie muss sich der praktischen unterordnen.

In den Ausführungen über die kosmologische Idee der Freiheit war durch das Bedingte ein Regressus in der Reihe der Bedingungen aufgegeben. Als letzte Ursache forderte die Kritik der reinen Vernunft die intelligible Ursache, das war die Kausalität nach der Handlung eines Dinges an sich. Die Freiheit war also negativ bestimmt als die nicht sinnliche aber gesetzmässige Kausalität des Dinges an sich.

Die Freiheit ist unabhängig vom Kausalgesetz, sie kann nicht durch entgegenstrebende Erfahrung gestürzt werden. Das Freiheitsgefühl ist wie eine rein empirische Tatsache des Bewusstseins, ganz unzweifelhaft existierend. (Das Sittengesetz ist jedoch nicht Naturgesetz, weil der Mensch nicht nur ein vernünftiges, sondern auch

sinnliches Wesen ist). Der Begriff der Freiheit auf moralischem Gebiete fliesst aus dem Gefühl der Verantwortung, die zwei Voraussetzungen hat: 1. Das liberum arbitrium, weil eine moralische Handlung nur dann ein Verdienst, eine unmoralische nur dann eine Schuld ausmachen kann, wenn sie der Ausfluss der eigenen Persönlichkeit ist. 2. Die Einheit des moralischen Subjekts, weil die Verantwortlichkeit eine moralische Persönlichkeit zur Voraussetzung hat; diese fordert jedoch, dass alle Vermögen des Subjekts in einer und derselben Handlung mitwirken sollen.

Die Freiheitsidee trifft das kosmologische und zugleich das moralische Noumenon, nur der Ausgangspunkt des Regressus ist ein anderer.

Was die moralischen Handlungen angeht, so zeigen sie deutlich die Vereinigung von Naturnotwendigkeit und Freiheit. Sie unterscheiden sich nämlich von allen andern Handlungen und Naturbegebenheiten darin, dass sie vom Subjekt als reine Wirkung der Freiheit durch blosse Apperzeption a priori *erkannt* und zugleich als Wirkung von Naturursachen *wahrgenommen* werden. Dagegen verweisen die andern Handlungen und Begebenheiten zwar zuletzt auf die Idee des transszendentalen Gegenstandes, sind aber dem Subjekt in der Wahrnehmung nur durch das Medium der Naturkausalität gegeben.

Wenn die Idee als systematisches Prinzip nur regulative Geltung hat und deshalb immer noch Geltung behält, abgesehen davon, ob die tatsächlichen empirischen Verhältnisse ihm entsprechen oder nicht, so fehlt in dieser Definition alles Empirische. So kann Kant denn sagen: „Wenn man den Willen aller Antriebe beraubt, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen können, so bleibt nichts als die gemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen übrig, welche dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden" (Grundleg. der Metaph. der Sitten W. IV p. 269).

Das *Sollen*, das uns zu der Aufstellung praktischer Regeln führt, drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die man sonst nicht vorfindet in der Natur, weil der Grund dieser Handlung ein Begriff ist. Daraus folgert Kant wieder, dass „wir uns an unserer Vernunft *eine Kausalität vorstellen, durch die sich dieselbe mit völliger Spontaneität eine eigne Ordnung nach Ideen* macht, der gemäss sie sogar Handlungen als notwendig erklärt, die sinnlich gar nicht geschehen sind und vielleicht nie geschehen werden" (Cr. 575 f.).[1])

Eine Umbildung erfährt das Apriorische in der Ideenlehre. Denn wenn die Freiheit nicht durch die Kategorie der Kausalität, aber doch vom Verstande als intelligibel gedacht wird und behauptet wird, dass sie ohne Sinnlichkeit sei, so fällt das Apriorische dem Verstand allein zu. Wir sehen also, dass in der praktischen

[1]) Auf eine eigentümliche unglückliche Ausdrucksweise Kants, die zu einem Missverständnis Anlass geben könnte, macht B. Erdmann in seinem „Kritizismus" a. a. O. p. 72 Anm. aufmerksam.

Vernunft die Begriffe Empirisch und Apriorisch sich verschieben gegenüber der theoretischen Philosophie. Während für die spekulative Vernunft das Empirische gleich dem Stoff ist, den uns die Erfahrung an die Hand gibt, das Apriorische die Form, die wir vor der Erfahrung besitzen, um jenen Stoff zu formen, so ist für die praktische Vernunft das Empirische „die besondere Einrichtung der menschlichen Natur und die Summe der zufälligen Umstände, in welche dieselbe gesetzt ist, kurz die anthropologische Beschaffenheit des Menschen" (W. IV. 273, 290), das Apriorische aber das für alle Wesen überhaupt Gültige und aus dem allgemeinen Begriff von vernünftigen Wesen überhaupt Abzuleitende" (W. IV. 260, 273). Zuerst leitet demnach die praktische Philosophie für alle vernünftigen Wesen gültige Gesetze ohne Rücksicht auf die Anthropologie ab und wendet dann erst diese Gesetze auf den Menschen an, für dessen Willen sie deshalb allein Geltung haben, weil sie für alle gelten (W. IV 260 ff). In der Kritik der reinen Vernunft führte Kant aus, dass die denkenden Wesen nichts weiter sind als die Übertragung dieses unseres Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden (Cr. 405). „Aus der kritischen Übertragung der Vorstellung des denkenden Subjekts auf andere Dinge wird also hier eine dogmatische Übertragung des Wesens der denkenden Dinge überhaupt auf unser Subjekt" (B. Erdmann, Kritizismus a. a. O. p. 155).

Kant kann nicht beweisen, dass es einen kategorischen Imperativ gibt als ein Prinzip a priori; aber er will zeigen, *dass* der kategorische Imperativ als ein solches Prinzip a priori schlechterdings notwendig ist (IV. 293). Wird Freiheit des Willens vorausgesetzt, so folgt der kategorische Imperativ analytisch. Nun kann aber diese Voraussetzung nicht bewiesen werden; dennoch lässt sich a priori dartun, dass jedes vernünftige Wesen *unter der Idee der Freiheit handelt*, weil es Urteile fällt über Handlungen, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind (W. IV. 296, 303). Jedes Wesen, das *nur* unter dieser Idee der Freiheit handelt, ist tatsächlich frei. *Freiheit und sittliche Gesetzgebung sind Wechselbegriffe* (W. IV. 304, 298).

So hat sich die transszendentale Freiheit in praktischer Hinsicht als dieselbe behauptet, da Kant nicht ihre Wirklichkeit, sondern ihre Notwendigkeit behauptet. „Obgleich also die Vernunft in spekulativer Absicht den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet als den der Freiheit, so ist doch in praktischer Absicht der Fusssteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserm Tun und Lassen Gebrauch zu machen" (W. IV. 303).

Allein die Idee der Freiheit ist doch etwas anderes geworden. Sie ist die notwendige Voraussetzung des unbedingt gültigen Sittengesetzes, die uns in praktischer Hinsicht wirklich frei macht, der gegenüber die sinnliche Kausalität nur die Bedeutung hat, das reine Wollen in ein empirisches Sollen zu verwandeln.

Gottesidee.

Ähnlich wie die Idee der Freiheit erfährt die Gottesidee eine andere Bestimmung in der praktischen Philosophie.

In der theoretischen Philosophie gibt es nur eine Idee von Gott, die sich darin erschöpft, sich das Dasein eines schlechthin notwendigen Wesens, als intelligibler Ursache, zu denken. Damit ist noch nicht gesagt, dass ein solches Wesen auch wirklich existieren könne oder tatsächlich existiere.

Aber die Vernunft sucht in ihrem praktischen Gebrauch die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft unter dem Namen des höchsten Gutes (Hart. W. V. p. 113). Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens, dessen Gegenstand das höchste Gut ist. Der Begriff des höchsten Gutes schliesst das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit ein, denn das höchste Gut ist nicht bloss Objekt des freien Willens, sondern auch sein Begriff, und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben ist zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens (Prakt. W. V. p. 114).

Im höchsten Gut müssen sich Tugend und Glückseligkeit verbinden, und zwar ist Tugend das oberste Gut als erste Bedingung des höchsten Guts, sie ist Sittlichkeit. Glückseligkeit ist das zweite Element des höchsten Guts, moralisch bedingt, die notwendige Folge der ersteren.

Die Sittenlehre oder Moral ist die Anweisung, der Glückseligkeit würdig zu werden (Prakt. W. V. p. 136); denn das moralische Gesetz macht es notwendig, dass wir bei unserm sittlich guten Verhalten die Erlangung einer unserer Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit als möglich denken.

Soll das höchste Gut gefördert werden, so wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche „den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit", postuliert (Prakt. W. V. p. 131). Unter einem Postulat der reinen praktischen Vernunft versteht Kant aber einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt (Prakt. W. V. p. 128).

Also müssen wir das Dasein Gottes fordern als des Welturhebers, der das Sittengesetz will und daher die Glückseligkeit durch die Einrichtung und Regierung der Veränderungen in der Welt jedem moralischen Wesen, seiner Sittlichkeit angemessen, zuteilt. Denn ein „Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, ist eine Intelligenz und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gut vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Wille die Ursache der Natur

ist, das ist Gott" (Prakt. W. V. p. 131). Die Notwendigkeit, das Dasein Gottes anzunehmen, ist subjektives Bedürfnis, aber ein Vernunftbedürfnis, das mit dem Bewusstsein der Pflicht als eines Zwecks des Handelnden unzertrennlich verbunden ist. Wenn diese Annahme in Beziehung auf das Erkennen, das heisst als Erklärungsgrund zwar eine Hypothese ist, so kann sie doch in Beziehung auf das Handeln nach einem Endzweck ein moralischer Glaube oder ein reiner Vernunftglauben heissen. So bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behuf eines vernünftigen Glaubens, wenn auch alles Wissen bei dieser Idee seine Grenzen gefunden hat.

7. Vergleich der platonischen und der kantischen Lehre von der Idee.

I. Die theoretische, spekulative Philosophie.

Die Lehre des Kant'schen A priori, hat eine lange Entwickelung gehabt und lässt sich schliesslich bis auf Plato zurückverfolgen. In der Lehre von der Präexistenz der Seele und der Anschauung der Idee in ursprünglichem Zustand, auf den die Erinnerung in jedem Menschen zurückgeht, liegt schliesslich, wenn auch noch sehr dunkel, der Gedanke angedeutet, dass die Ideen angeboren sind und bei Gelegenheit einer Wahrnehmung wach werden. Die Neuplatoniker hielten diese halbmystische Lehre Platos fest und übermachten sie der Aristotelisch-Scholastischen Philosophie. Ernstlich aufgenommen wurde sie dann wieder von Descartes, der die ideae innatae den ideae adventitiae und a me ipso factae entgegensetzte. Angeborene Ideen kennt auch, allerdings von mehr praktischen Gesichtspunkten geleitet, Herbert von Cherbury in seinen notitiae communes. Der verneinenden Kritik, die Locke an den Descartes'schen ideae innatae übte, setzte Leibniz in seinen „Nouveaux essais" eine Verteidigung der angeborenen Ideen entgegen und vertrat die Ursprünglichkeit derselben. Schopenhauer nimmt die Lehre von den veritates aeternae zum Anlass eines Vergleichs mit dem Kant'schen Apriori, der freilich zu ungunsten des ersteren ausfällt (I, 538). Es sei hier erwähnt, dass von den Neuern die rationalisierenden Neukantianer Cohen, Natorp, Cassirer, Stadler u. a. hinsichtlich der Ursprünglichkeit der Vorstellungen im wesentlichen auf Kants Boden stehen. Einen etwas modifizierten Kantianismus finden wir bei Windelband und Rickert, ferner bei Bernheim, Ravaisson u. a. Als sachliche Voraussetzung für die Annahme angeborener Vorstellungen müsste die Vererbung geltend gemacht werden, derart etwa, dass Vorstellungen, die ursprünglich erworben worden sind, gattungsmässig vererbt worden und jetzt a priori im Besitz des Individuums sind. Die Annahme eines solchen vererbten angeborenen Reflexmechanismus widerspricht aber Kants scharfer Trennung zwischen der Rezeptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes. Auch Schopenhauer vergleicht an einer Stelle, wo er von der Erkenntnis a priori spricht, Plato und Kant miteinander: „Aus der Tatsache, dass wir die Gesetze der Verhältnisse im Raume, ohne hierzu der Erfahrung zu bedürfen, aus uns selbst angeben und

bestimmen können, folgerte Plato, dass alles Lernen bloss ein Erinnern sei; Kant hingegen, dass der Raum subjektiv bedingt und bloss eine Form des Erkenntnisvermögens sei" (II 43). Allerdings stellt er Kant weit über Plato.

Schon in der Dissertation (1770) spricht Kant von der platonischen Ideenlehre als einer mit der seinen in Zusammenhang stehenden (Diss. Sect. II § 9, Sect. V § 25: W. II 403 und 419). Im Jahre 1765 erschienen Leibnizens Nouveaux essais, und ihr Erscheinen ist vor allem in Rechnung zu ziehen für das Erwachen des Interesses bei Kant hinsichtlich der Ideen. Erst in der kritischen Epoche dringt die platonische Philosophie in sein Gedankensystem ein. Mit einer Hindeutung auf Plato wird ja das Wort Idee gegenüber den falschen Bedeutungen, welche das Wort im Laufe der Jahrhunderte angenommen hatte, wieder in die Kritik der reinen Vernunft eingeführt.

Das erste und einschneidendste Merkmal, das die platonische und kantische Philosophie in eine Parallele bringen lässt, ist die Trennung des mundus sensibilis von dem mundus intelligibilis, der sich bei Plato teilweise zu einem reinen Dualismus gestaltet und bei ihm in derselben Weise zur Grundlage alles Philosophierens dient wie für Kant.

Die beiden Formen der Erkenntnis, die Wahrnehmung und die Vernunfterkenntnis sind charakteristisch auch für Kant. So kann Cohen (Theorie der Erfahrung a. a. O. p. 11) sagen: „Das ist der entscheidende Anfang des systematischen Philosophierens, das Plato mit Kant verbindet: dass der Unterschied von Sinnlichkeit und Vernunft, von Empfindung und Denken nicht in den unvermitteltem Ursprung eines höheren Vermögens gesetzt wird, sondern allein in den Unterschied des Beitrags für den Gehalt und Wert der Erkenntnis. Nicht darüber ist zu streiten, ob der Geist von einem höheren Auswärts her in den Menschen gelange, sondern was er im Unterschied von der Sinnlichkeit bedeute und für die Wissenschaft leiste."

Zu einem Vergleich der Ideenlehre bei beiden Philosophen eignen sich am besten Kants eigene Ausführungen über die Idee bei Plato, weil sich an Hand seiner Worte am besten darlegen lässt, worin er sich mit Plato gemeinsam fühlt und in welchem Gegensatz er zu ihm steht.

Die Entstehung der platonischen Idee denkt Kant sich so: „Plato bemerkte sehr wohl, dass unserer Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fehle, als bloss Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können und dass unsere Vernunft sich natürlicherweise zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dass irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs blosse Hirngespinste sind (Cr. 370/71)." Auch sah Plato ein, dass „die Dinge nach dem, was sie selbst sind, erkennen auch eine Anschauung der Dinge an sich selbst, d. i. eine intellektuelle Anschauung erfordern, deren wir nicht fähig sind" (Reflexionen

Kants II Nr. 236). Beide Philosophen eint somit das Bedürfnis, hinauskommen aus der Welt der Erscheinung, sich nicht zufrieden zu geben mit der Erkenntnis des empirischen Daseins. Beide Philosophen wählen den Idealismus; aber beide in ganz anderer Anwendung und Bedeutung. Bei Plato können wir von einem objektiven, bei Kant von einem transszendentalen Idealismus sprechen. Dieser Unterscheidung gemäss ist nämlich die Bestimmung des Inhaltes ihres Idealismus. Beide Philosophen haben das gemein, dass sie den Begriff loslösen von aller Sinnlichkeit und an die Stelle des sinnlichen Erkennens das Erkenntnisvermögen setzen, wie es in der Vernunft gegeben ist. Ähnlich wie Plato nach dem Ursprung der Idee oder des Begriffs fragt und in der Lehre von der Anamnesis eine Erklärung für die ursprünglich von der Seele im präexistentialen Zustande geschauten Begriffe findet, so richtet Kant seine Fragestellung auf die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori und findet eine Antwort mit der Lehre von der Möglichkeit aller Gegenstände durch blosse Vernunft. Aber fundamental verschieden ist das Resultat beider.

Bei Plato sind der gegenständlich gefasste Begriff und das Sein dasselbe; nach Kant bestehen die Begriffe immer nur in einer Beziehung auf unsere Erkenntnis und sind somit nur relativ wirklich. So haben wir dort eine objektive Wirklichkeit aller Begriffe, hier eine transszendentale Idealität durch Raum und Zeit, welches die Bedingungen der begrifflichen Erkenntnis sind. An diesem Punkte der platonischen Philosophie setzt Kant den Hebel der Kritik an. Die Alten gelangten, indem sie den grossen Unterschied vom intellektualen und dem empirischen Erkennen konstatierten, zu einer „philosophischen Schwärmerei"; und deshalb sagt er auch von Plato in bezug auf die spekulative Philosophie, dass er „ihm hierin nicht folgen könne", weil eine solche Ideendeduktion „mystisch" und „übertrieben" sei. Er tadelt an Plato zunächst, dass wir nur „die ursprünglichen, göttlichen Anschauungen aller möglichen Objekte" d. i. die Ideen nur durch ihre Erscheinungen, also nur passiv anschauten. „Nun gründet sich darauf erstlich Platos Meinung, dass alle unsere Erkenntnis a priori (Mathematik), vornehmlich die der Vollkommenheiten, aus der Erinnerung dieser ehemaligen Anschauungen abstammen, und wir diese jetzt nur immer mehr zu entwickeln suchen müssten. Hieraus aber entspringt der zweite Schritt des Mystizismus, alles noch jetzt in Gott anzuschauen; der denn alle Nachforschung synthetischer Erkenntnis a priori unnötig macht, indem wir sie in Gott lesen; drittens, da andere Wesen Gott näher sein mögen, wir sozusagen jene Ideen vielleicht durch Reflexion zuerst müssen kennen lernen, folglich mit geistigen Naturen umgehen" (Kants Reflexionen II 237 cf. auch 238). Er lobt es an Plato, dass er durch seine Lehre von den Ideen verhindert habe, aus empirischen Daten etwas zu suchen, was in der reinen Vernunft begründet liege, nämlich die wahre Vollkommenheit; aber dass er „von Dingen, davon etwas bloss zum Mittel gedient hat, die Idee der Beschaffenheit herauszusuchen sich bemüht, ist schwindlich fanatisch".

Das Ding an sich ist ein unbekanntes X, es wird nur problematisch gedacht, als Korrelat der regulativen Prinzipien aufgefasst, aber jeder Erkenntnis entzogen. Nach platonischer Auffassung ist das vollkommen Seiende, die Idee, im reinen Denken erfassbar, diese Idee ist auch unabhängig von unserm Bewusstsein, denn sie liegt noch jenseits des allgemeinen Daseins, im wahrhaft Seienden, dessen Realität über alles erhaben ist. Der transszendentale Idealismus gibt die Erkenntnisart wieder, den Denkprozess, wie unser Erkenntnisvermögen das, was die Wahrnehmung bietet, bestimmt d. h. wie das Erfahrungsobjekt entsteht. Weit entfernt davon bestimmt Plato die Ideen als fertige Gegenstände, wenn so gesagt werden kann, als wirkliche Realitäten, deren Erkenntnis etwas in uns Vorliegendes ist, das nicht mehr zu entstehen, sondern nur geweckt zu werden braucht; denn es ist ein Wissen um das, was einst die Seele geschaut hat und in der Erinnerung wiederfindet.

Kant nennt das Ding an sich unerkennbar aber intelligibel und setzt sich damit ganz in Gegensatz zu Plato, bei dem das Unerkennbare zugleich das Gegenteil von der Idee war. Kant schafft durch die Vernunft in den Wahrnehmungen eine objektive Welt; Plato sieht darin nur das Abbild einer idealen. Das Sinnending bei Plato strebt zur Idee hin (Phaed. 74 Dff), weil es dort das ihm zukommende Sein erhält, während bei Kant sich die Idee in der Sinnlichkeit darzustellen sucht dadurch, dass sie die Kategorien, welche die Mannigfaltigkeit der Erfahrung synthetisch vereinigt, für den Erfahrungsgebrauch regulativ erweitert. Die platonischen Ideen wirken nicht auf die Dinge und sind nicht entstanden, während die kantischen Ideen das Produkt des zwecksetzenden Vermögens sind und sich in der Erscheinungswelt wirksam erweitern. Plato lässt die Sinnendinge entstehen, Kant deren Erkenntnis. Begriff und Erscheinung fallen bei Kant nicht wie in der platonischen Philosophie und dualistischen Weltauffassung auseinander, sondern sie erhalten ihre Existenz auf Grund bestimmter Gesetze des tätigen Erkenntnisvermögens. Durch unsere Vernunft wird in der kritischen Philosophie der Idee eine immanente Bedeutung zugesprochen (Kants Reflexionen II 1259), welche in die Dinge hineingelegt wird. Ganz anders bei Plato: Die Idee ist das transszendente Objekt, das getrennt von den Sinnendingen eine eigene Welt für sich aufbaut, sie ist das beharrende Urbild gegenüber dem stets sich ändernden Abbild der Sinnenwelt. Die Ideen stellen nicht wie bei Kant Prinzipien unseres Denkens, Erkennens und Handelns dar. Das bedeutet gegenüber der kritischen Philosophie eine dogmatisch metaphysische Auffassung, gegen welche die Kritik der reinen Vernunft prinzipiell sich richtet. So ordnet sich die platonische Ideenlehre in all jene metaphysischen Fehlschlüsse ein, die Kant als metaphysische Anmassungen aus der Wissenschaft verweist. Die Einleitung zur zweiten Auflage der Kritik (p. 8/9) fasst das Urteil über Plato zusammen: „Die leichte Taube, indem sie in freiem Flug die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren

Raum noch viel besser gelingen werde. Ebenso verliess Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, dass er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen".

Wenn Plato den Ursprung der Begriffe im *νοῦς* sucht, aber dann „mystisch deduziert", sie seien vor diesem Leben geschaut, so sucht auch Kant den Ursprung der Erkenntnis in der Vernunft, aber seine Kritik nennt er eine Epigenesis (Cr. 167, Reflexionen II 228, 965) d. h. die Erfahrung wird erst durch die Formen und Arten der Vernunft durch ihre Gesetze erzeugt und liegt nicht in einem präexistentialen Schauen begründet. Wenn Plato von Anschauen spricht, so meint er es im obigen Sinne und nicht so, dass er darunter die Tätigkeit des Erkenntnisvermögens, das auf einen Gegenstand gerichtet ist, versteht. So bedarf Plato keiner Wissenschaft mehr, ehe er die Methaphysik zu ergründen sucht, seine Lehre ist Metaphysik; Logik und Methode stehen ganz in ihrem Dienste. Kant aber schreibt im Jahre 1770 an M. Herz: „Es scheint eine ganz besondere Wissenschaft vor der Metaphysik vorhergehen zu müssen, darin den Prinzipien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren" (Briefwechsel Bd. X, p. 94).

Plato und Kant sind sich einig, dass es ein Wissensgebiet gibt, das vor aller Erfahrung liegt, bei Plato ist es die *ἐπιστήμη*, bei Kant die Erkenntnisse a priori. Die synthetischen Urteile a priori treten in einen ähnlichen Zusammenhang zu den Urteilen aus der Wahrnehmung wie Platos Ideen zu den sinnlichen Erkenntnissen. Die Wiedererinnerung der Ideen ist nach Kant „eine Erklärungsart der Möglichkeit der Erkenntnisse a priori" (vergl. Briefw. X No. 65, Proleg. § 5, W. VI p. 467). Beide Philosophen gehen aus von der reinen Vernunft als der „obersten Erkenntnisstufe". Aus der Welt des Gewordenen löst sich das reine Sein im *νοῦς* ab; ebenso lösen sich die Prinzipien der Erkenntnis a priori aus einer Zerlegung der Erfahrungsinhalte als deren Bedingungen ab. Beiden Philosophen entstehen aus der Betrachtung des Ursprungs der höheren Erkenntnis metaphysische Hypothesen. Plato schaut die Begriffe, deren Ursprung er in den vernünftigen Teil der Psyche verlegt, ganz ursprünglich; Kant macht die Dinge, auf die wir das Denken anwenden, durch blosse Vernunft möglich.

Auf eine Ähnlichkeit im Denken der beiden Philosophen könnte man noch aufmerksam machen: Bis zu Kant hin war man der Meinung, unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten. Kant aber sagt, dass die Gegenstände sich nach der Erkenntnis richten müssen. Das haben schon die Mathematiker und Naturwissenschaftler des Altertums als „eine Revolution ihres Denkens" empfunden (s. II. Vorr. zur Krit. p. XI f.) „Dem ersten, der

den gleichschenkligen Triangel demonstrierte, dem ging ein Licht auf; denn er fand, dass der nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem blossen Begriff derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellete, hervorbringen müsse und dass er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriff gemäss selbst in sie gelegt hat" (ib). Diese Stelle erinnert lebhaft an den platonischen Menon und den dort gegebenen Beweis des Pythagoras: Aus dem, was in der Idee (die ursprünglich geschaut ist) bereits vorhanden war und durch Erinnerung wach und bewusst wird, nimmt der Lernende alle die Merkmale und Eigenschaften heraus, die dem Gegenstand eigen sind. Dieses Verfahren ist, wie das Kants synthetisch; es handelt sich um eine Verknüpfung und nicht um eine Analyse des Inhalts. Analogien zu einer solchen Synthese, die sich nach Kant in die Apprehension des Mannigfaltigen, in die Reproduktion in der Einbildung und in die Rekognition im Begriff abstuft, lassen sich bis zu Plato hinfinden. Diese können jedoch nur massgebend werden, wenn man die betreffenden Schriften mit entwickelten Gedanken liest. So lassen sich in die platonische Lehre Vorstufen zu einem Verfahren Kants legen, jedoch bleibt als Unterschied der Methode die Verschiedenheit der Fragestellung bestehen. Das quid iuris ist Kant eigentümlich.

II. Kants praktische Philosophie und Platos Ethik.

In der Republik (505 A) nennt Plato die Idee des Guten das *μέγιστον μάθημα* für die Philosophie. Sie erst verbürgt die Möglichkeit wahrer Erkenntnis; denn sie ist Ursache des Wissens und der Wahrheit. Das theoretische Denken gelangt nicht so weit, wie die Idee des Guten reicht. Diese geht über alle Seinsbestimmungen hinweg (Rep. 509 B), sie ist noch etwas „Grösseres" als die Erkenntnis und das Wahre. Das sind Gedanken, die Kant sehr nahe stehen; ist doch auch ihm die Idee die letzte und oberste Vernunfttätigkeit.

In der Kritik der praktischen Philosophie spricht Kant nicht mehr in Beziehung auf Plato von „Anmassungen und mystischen Deduktionen". Vielmehr heisst es in dieser Hinsicht: „Wir haben die glänzenden Anmassungen der ihr Gebiet über alle Grenzen der Erfahrung erweiternden Vernunft, nur in trockenen Formeln, welche bloss den Grund ihrer rechtlichen Ansprüche enthalten, vorgestellt und, wie es einer Transszendentalphilosophie geziemt, diese von allem Empirischen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demselben hervorleuchten kann. In dieser Anwendung aber und Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem sie von dem Felde der Erfahrungen anhebt und sich bis zu diesen erhabenen Ideen allmählich hinaufschwingt, zeigt die Philosophie eine Würde, welche, wenn sie ihre Anmassungen nur behaupten könnte, den Wert aller andern menschlichen Wissenschaft weit unter sich lassen würde" (Cr. 490).

In der Moral bedeuten Platos Ideen „nichts Überschwengliches, weil sie in der praktischen Vernunft als Urbilder der praktischen Vollkommenheit dienen, zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens und zugleich zum Massstab der Vergleichung“ (W. V p. 133 Anm.). Seine Ethik bringt Kant dem platonischen Begriff näher, weil die Ethik mehr fordern darf als die spekulative erkenntnistheoretische Philosophie. Letzterer sind die Gegenstände der natürlichen Welt, ersterer die der sittlichen Welt angehörig.

Insofern auch nähert sich Kant der Lehre Platos, dass er seine Idee einen Zweckgedanken vertreten lässt, wie ja auch Platos Idee des Guten oberster Zweck und erste Ursache der Welt sein soll. Diese Idee ist zu erreichen mittelst der *ἐπιστήμη*, des obersten Erkenntnisvermögens. Die Vernunft ist wie für Plato so für Kant die höchste Erkenntnisquelle; denn durch sie sind in der platonischen Lehre die Begriffe, bei Kant sowohl die synthetischen Urteile a priori als auch der Wille a priori möglich. Die Ethik Platos suchte ein höchstes Prinzip, nach der alles Gute in der Welt erklärt werde; die Vernunft fand dieses Prinzip jenseits des Wirklichen im höchsten Sein, der Idee des Guten.

Geradeso steht auch bei Kant die Vernunft als oberstes Vermögen in der Welt, welche durch sie allein Ordnung und Schönheit erhält, wodurch das Gute geschieht. Die praktische Vernunft hat bei Kant ebenso den Vorzug gefunden vor der spekulativen wie auch bei Plato die Idee des Guten als die höchste Idee über allen andern thront und des Philosophen ganzes Interesse in Anspruch nimmt.

Die Sittenlehre Kants gründet sich auf reine Vernunft; so betont auch Plato, dass nur die Tugend echt und wahr sei, die mit „Einsicht“ verbunden sei. Beide Philosphen sind der Meinung und sprechen sich klar darüber aus, dass die echte Tugend bestehe ohne die Vorstellungen des Angenehmen und seines Gegenteils, denn sie ist einheitlich und allgemeingültig bestimmt und begründet im Wissen, ebenso wie die Notwendigkeit des Sittengesetzes in engstem Zusammenhang steht mit dem reinen Gebrauch der praktischen Vernunft. Aus einer reinen Quelle kann nur lauteres Wasser fliessen, aus einem reinen Vermögen ergibt sich nur ebenso durchsichtige Klarheit. Wie die Vernunft als praktisches Vermögen nicht auf Anschauungen, sondern auf Begriffe und Urteile ausgeht, ebenso hat die Vernunfterkenntnis nur Ideen zu ihrem Gebrauch und hält sich fern von der Wahrnehmung.

Und ist es nicht etwas ganz Analoges, wie Kant den Grundsatz der Vernunft dahin bestimmt, von Bedingung zu Bedingung fortzuschreiten bis zum Unbedingten und wie Plato erklärt, der Philosoph schreite in der Stufenleiter der Ideen vom niedrigsten Begriff immer höher hinauf, bis er beim obersten, dem Guten anlange? Für beide ist das höchste Gut der oberste Begriff.

Nur ist dieses oberste Prinzip nicht für beide Philosophen dasselbe. Was Plato Begriff-Idee nennt, ist bei Kant das Ideal, Kant sagt es selbst: „Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der

reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung" (Cr. p. 596. cf. Dissertation Sect. II § 9).

Umgekehrt ist das Verhältnis bei Plato gegenüber Kant in bezug auf die Vernunft: Nach Kant ist's die reine Vernunft, welche sich die Ideen schafft und in die Dinge der Erscheinungs- und Sittenwelt hineinlegt als Zweckursachen, wir sind es oder Gott, der die Zwecke in den Dingen erschafft; nach Plato hat jeder Begriff seinen vollkommenen Gegenstand im *τόπος νοητός*, denn dort ist das Wesen, das ein vollkommenes Sein darstellt.

Dennoch liegt eine Analogie zwischen Platos Idee des Guten und dem intelligiblen Urheber der Welt bei Kant sehr nahe; denn beide geben den Grund zur Verwirklichung des höchsten Gutes ab, weil die Idee des Guten allen andern Ideen Realität verleiht und anderseits der Welturheber dem Wesen, welches moralisch handelt, Glückseligkeit und Unsterblichkeit zuteil werden lässt.

Aber Kant verwirft den Weg, auf welchem Plato zum Sein der Dinge gelangt, weil der Philosoph nicht auf sittlicher Grundlage, sondern durch begriffliches Denken zu jener Stufe hinaufkomme, also nicht rein sittlich, sondern noch mit Sinnlichkeit behaftet die Idee erreiche; denn der Ideenwelt gehören sowohl reine Tugendbegriffe an als auch Begriffe von Sinnendingen. Bei Kant ist die Vernunft auch kein abbildendes, zum Schauen leitendes Vermögen, sondern ein Vermögen, das die Fähigkeit gibt, moralisch zu handeln, das sich selbst ein Gesetz schafft, nach dem es sittlich handelt (Cr. 830). Mit andern Worten: nach Kant ist der Mensch selbst als freie Persönlichkeit der Urheber des Guten, nach Plato die Idee des Guten Urheber derselben. Es erfordert also das Tugendhaftsein nach Kant eine freie Willenstat, denn die reine Vernunft wirkt praktisch auf den Willen; nach Plato ist die Tugend nur ein Wissen um das, was ich besitze.

Ebenso scharf ist der Gegensatz zwischen Kant und Plato in Betreff des Zieles ihrer Ethik. Wenn Plato behauptet, in einem präexistentialen Zustande habe die Seele die Ideen geschaut, in der vergangenen Zeit liege dieses Schauen, von dem Bösen, das uns durch die Gemeinschaft mit dem Leibe zuteil wurde, müssen wir uns allmählich reinigen, um auf den status quo ante, d. h. vor der Geburt, zurückzukommen, so liegt das Ziel gleichsam hinter uns.[1]) Nach Kant liegt das Ziel aber vor uns, weil wir uns Gesetze schaffen, wie wir uns reinigen sollen und erst in unendlicher Zeit das Gute erreichen werden: Der kategorische Imperativ strebt auf das Ideal des Guten in einer noch vor uns liegenden Zeit hin. So ist auch der Staat nach Plato nur ein Begriff, der um der Gerechtigkeit willen da ist; nach Kant tut der sittlich Gute seine Tat sich

[1]) Insofern liegt auch bei Plato das Ziel vor uns, als der glückselige Zustand, zu dem der wahre Philosoph durch Erziehung und Selbstläuterung gelangen soll, der Zukunft angehört. So wird dem Willen das Streben zu einem zukünftig zu erreichenden Ideal beigegeben, weil so erst ein solcher Gedanke ethische Bedeutung und Wertung erhält. Das, wozu der Mensch gelangen soll, ist nur der Zustand, in dem er ursprünglich gewesen ist, und so wird das Ziel inhaltlich mit dem ursprünglichen Ausgangspunkt der Seele gleichgesetzt oder der glückliche Ausgangspunkt wiederum als zu erstrebendes Ideal gefordert.

selbst zuliebe und tritt nicht hinter die Idee der Gerechtigkeit, weil er sich ihretwegen als existierend weiss. Der Mensch hofft nach Kant das Glück in unendlicher Zeit dadurch zu erreichen, dass das Gute durch die Befolgung des kategorischen Imperativs sich steigert und zur höchsten Glückseligkeit wird; nach Plato liegt die Hoffnung in der Wiedererinnerung an den präexistentialen Zustand und seine Wiederkehr.

Wie die Ideen Platos in dem Gebiete der spekulativen und praktischen Philosophie Geltung hatten, so sollten sie auch in der Mathematik Anwendung finden. Kant widerstreitet dem, weil die Mathematik ihren realen Gegenstand nirgends anders als in der möglichen Erfahrung habe. Wenngleich reine Mathematik dennoch möglich ist, weil es apriorische, notwendige Bedingungen aller Erfahrung, Raum und Zeit, gibt, so ist die mathematische Methode auf die Metaphysik doch nicht anwendbar; denn die Mathematik hat nur rein sinnliche Begriffe, die spekulative Erkenntnis wirklicher Gegenstände aber nur reine Verstandesbegriffe. Freilich haben sowohl die rein sinnlichen Begriffe wie auch die Kategorien Ideen, aber diese dürfen nicht, wie Plato es tut, für konstitutive Begriffe der bestimmenden Urteilskraft angesehen werden, sondern nur für regulative Begriffe der reflektierenden Urteilskraft.

In demselben Masse, in dem sich Platos starrer Dualismus mildert durch die Stufenfolge, die er unter den Ideen konstatiert, in demselben Grade, wie er zu vermitteln sucht, sei es nun durch mathematische Verhältnisse, sei es durch den Begriff der Weltseele, in demselben Masse nähert er sich der kantischen Philosophie, die bei der Trennung des mundus sensibilis vom mundus intelligibilis dennoch die Idee ein regulatives Prinzip der Vernunft zum Behuf der Erfahrung sein lässt.

III. Die Eroslehre und Kants uninteressiertes Wohlgefallen.

Mit demselben Gedanken, mit dem wir eine Ähnlichkeit der Philosophien des griechischen Denkers und Kants nachzuweisen suchten, beginnen wir, um das Schauen der platonischen Ideen und Kants „uninteressiertes Wohlgefallen“ zu vergleichen. In der Lehre vom Eros findet Plato einen Weg, um den Dualismus, der eine Scheidung zwischen Idee und Körperwelt fordert, zu überwinden und die menschliche Seele der Anschauung der Ideen teilhaftig werden zu lassen. Büsst diese Lehre durch ihre mythische Darstellungsweise und den mystischen Charakter an wissenschaftlichem Werte ein, so bedeutet sie doch einen ernsten Versuch, aus der empirischen Welt zur ewigen Wahrheit des wirklichen Seins zu kommen.

Bei Schopenhauer werden wir gute Vergleichspunkte zu dieser platonischen Lehre finden; aber auch Kants „Kritik der Urteilskraft“ enthält Gedanken zu einer analogen Betrachtung mit der Eroslehre. Die Urteilskraft ist ein Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft, zwischen der Idee und den Kategorien (Cr. 360).

Der Begehrungszustand kann sinnlich (Wohlgefallen des Hungrigen an der Speise) oder praktisch (Wohlgefallen des Arbeiters an der Brauchbarkeit seiner Werkzeuge) oder moralisch (Wohlgefallen des Tugendhaften an dem Sittengesetz) sein. Alle diese Arten des Wohlgefallens sind „interessiert". Im Gegensatz dazu ist das ästhetische Wohlgefallen uninteressiert (W. V, p. 209). Die ästhetische Betrachtung der Dinge verhält sich nicht erkennend, wie Kant in der Grundlegung der neuen Geschmackslehre darlegt. In den analytischen Versuchen der kritischen und praktischen Philosophie hat Kant gegenüber dem Dogmatismus die reine Anschauung, den reinen Verstand, den reinen Willen und reinen Glauben dargestellt; in der „Kritik der Urteilskraft" will er das rein ästhetische Urteil und das rein ästhetische Wohlgefallen dartun.

Wenn ein Gegenstand ohne Begehren d. h. ohne alles Interesse gefällt, so bezweckt man nichts mit ihm, man will ihn nicht geniessen noch verwirklicht sehen, noch erkennen, sondern nur betrachten. In der reinen Betrachtung schweigt der Wille und das Begehren, sodass Betrachtung und Wille einen gewissen Gegensatz bilden, da die erstere diesen ausschliesst. Gegenstand der blossen Betrachtung ist die Form, weil sie kein Interesse oder Bedürfnis erregt wie das Dasein des Objekts. Weil sie von keinem Bedürfnis abhängt, ist sie frei und spielend (ohne Lebensernst).

Die blosse Vorstellung des Gegenstandes ist das, was gefällt; das Geschmacksurteil ist bloss kontemplativ und abgezweckt (W. V, 214). Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Missfallen, ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heisst schön (W. V, 215 § 5).

Aus diesem Satz folgert Kant den andern, dass das ästhetische Urteil allgemeine Geltung habe: in der Anerkennung des Schönen stimmen alle überein, während die Urteile über das Angenehme und Nützliche so verschieden sind wie die Individuen. Aber das ästhetische Urteil gilt für jeden als Einzelnen, es gilt für alle Einzelnen, es ist daher allgemein gültig, aber hat nicht objektive, sondern subjektive Allgemeinheit. Das Gefühl ist bei der ästhetischen Beurteilung auf die blosse Betrachtung gegründet und zwar lustbetont. Dieses Lustgefühl nennt Kant „kontemplatives Wohlgefallen", und dieses ist zwischen Kontemplation und Erkenntnis, zwischen Betrachtung und Einsicht gelegen. Das Betrachten besteht in dem Zusammenwirken von Verstand und Einbildungskraft ohne die Vereinigung beider im Urteil, sie ist das zweckmässige Verhältnis oder Harmonie von Verstand und Einbildungskraft oder das freie Spiel beider Kräfte: „Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt".

Kant begründet ferner den wesentlichen Unterschied zwischen der Ästhetik und der Metaphysik: „Es ist von der grössten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geschmacks zu entscheiden, ob sich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflösen lasse" (W. V, p. 132). Plato trennt bekanntlich die Idee des Schönen von der des Guten. Kant kommt zu dem

Resultat: „Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird“ (W. V, p. 242).

Dieser Allgemeinheit des ästhetischen Urteils entspricht seine Notwendigkeit, die aus der Natur des ästhetischen Gefühls folgt: So kommt er denn zu der bekannten Definition: „Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird“ (W. V, p 246). Also ist schön, „was ohne Interesse allen durch seine blosse Form notwendig gefällt“.

Auch Plato fordert vom Philosophen eine Entwickelung vom Individuell-Schönen bis zur höchsten Stufe des Urschönen und lässt ihn in zeitweiliger Verzückung sich der Idee adäquat fühlen, losgelöst von allen Zwecken und Interessen des Lebens.

In eigentümlicher Umbildung werden die Eroslehre und die Kritik der Urteilskraft bei Schopenhauer auftreten.

III. Schopenhauers Ideenlehre.

1. Vorbemerkungen.

a) Allgemeine Vergleichspunkte mit Plato.

Durch die Darstellung der platonischen und kantischen Ideenlehre und ihrer gegenseitigen Beziehungen sind die Voraussetzungen und Bedingungen für eine Darlegung sowohl der Schopenhauer'schen Philosophie überhaupt als auch besonders der Schopenhauer'schen Ideenlehre gegeben. Denn unmittelbar und stark ist der Einfluss, den Schopenhauer von Plato und Kant erfahren hat. Ist die Einwirkung der platonischen Philosophie auf Kant als eine sehr geringfügige anzusehen, so ist das Verhältnis Schopenhauers zu Plato ein viel engeres und deutet auf eine nachhaltigere Abhängigkeit unseres Philosophen von dem grossen Griechen hin: „Platos Genius war ihm durchaus homogen", sagt Gwinner (a. a. O. p. 82). Sein „intuitiver Charakter" wies ihn mit aller Macht auf die platonischen Dialoge hin. Plato ist für Schopenhauer von Anfang an „der göttliche, der durchweg nach Einheit und ergründender Tiefe drängt, und dem alle Dinge nur Buchstaben sind, in denen er die göttlichen Ideen liest". Betrachten wir Platos Lehre von der Welt des ὄντως ὄν, in der alle Individualität aufgehoben ist, in welcher die Vielheit der Einzeldinge der Einheit der Idee gegenübersteht, so sehen wir eine nahe Berührung mit Schopenhauers Begriff der Tugend, die „der Durchschauung des principii individuationis entspringt" und den Unterschied zwischen der eigenen und fremden Individualität aufhebt. Plato schaffte mit seiner Zeit, in seiner Zeit, in einer Epoche regen Philosophierens. Sein Denken wuchs zusammen mit den Kunstanschauungen seiner Landsleute. Ebenso ist auch Schopenhauer ein „repräsentativer Geist". Wenn er auch nicht gewürdigt wurde, so sind seine Gedanken doch das Produkt der philosophischen und künstlerischen Betätigung jener Dezennien. Schopenhauers Denken wurzelt in der klassischen Blüteperiode; auch lassen sich Anhaltspunkte finden, die ihn mit dem jungen Schleiermacher und Schelling, Tieck, Schlegel und Novalis verbinden. Die Auffassung der Philosophie als einer Wissenschaft, die mit der Kunst Hand in Hand gehen soll, das Aufgehen in den ewig schönen Formen, das Versenken in die Natur, die bilderreiche Schilderung und Ausschmückung seiner Diktion, alles das sind Züge, die er mit Plato gemeinsam hat.

b) Der Einfluss G. Schulzes.

Nicht minder eng ist der Zusammenhang der Schopenhauerschen Gedankenwelt mit der kantischen Philosophie. Allerdings nimmt die Kritik an Kant einen grossen Raum in seinen Werken ein. Wenn er trotz der Abhängigkeit von Kant ihm dennoch wegen einzelner Punkte den Fehdehandschuh zuwirft, so geschieht diese Kritik auf die Beeinflussung seines Lehrers G. Schulze hin. Dieser wendet sich bekanntlich in seinem „Aenesidem" (1792) und in der „Kritik der theoretischen Philosophie" (1801) entschieden gegen Reinholds Elementarphilosophie, gegen die Trennung von Subjekt an sich und Objekt an sich, die Reinhold in dem Satz zum Ausdruck bringt: „Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen." Aber diese Trennung lässt sich, so sagt Schulze, nicht als Tatsache erweisen, weil sich ein gemeinsames Vorstellungsvermögen, welches der Vorstellungstätigkeit zur Voraussetzung diente, nicht finden lässt. Wenn Reinhold eine Kraft als Ursache mehrerer ähnlicher Vorstellungstätigkeiten setzt, so bedeutet das einen Sprung über die Erfahrung hinaus. Mit diesem Angriff auf Reinhold richtet Schulze zugleich seine Kritik gegen Kant, der, wie wir gesehen haben, in der reinen Vernunfttätigkeit auch ein Vermögen postuliert, das der Erfahrung zugrunde liegen und ihr vorausgehen sollte. Die Ursachsbeziehungen bei beiden Philosophen sind falsch angewendet, polemisiert Schulze.

Mit diesem kritischen Blick tritt auch Schopenhauer an die kantische Philosophie heran. Das zeigt mit grosser Evidenz sein Streit um das kantische Ding an sich schon in der Dissertation 1813. Vor allem verrät „Die Welt als Wille und Vorstellung", welches Werk bekanntlich mit einer Kritik der kantischen Philosophie schliesst, die starke Abhängigkeit und Anlehnung an Schulze und dessen Auffassung der Kritik der reinen Vernunft. So beginnt ja seine „Welt als Wille und Vorstellung" gleich mit der Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt (I 36). Er fordert von einer Metaphysik, die auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, dass sie nicht auf jenseits aller Erfahrung Liegendem begründet sei, dass sie nicht in etwas von der Welt gänzlich Verschiedenem gesucht werden dürfte; er verlangt vielmehr, dass „die Lösung des Rätsels der Welt aus dem Verständnis der Welt selbst hervorgehen muss und man sich nicht die inhaltreichsten aller Erkenntnisquellen, innere und äussere Erfahrung verstopfe" (I 547, cf. II 213). Wie Schopenhauer an Kant auszusetzen hat, dass er die Erfahrung verlasse und transszendental deduziere, so behauptet er auch, dass „der Ursprung vom Unbedingten nie in etwas anderm nachzuweisen ist als in der Trägheit des Individuums, das sich damit aller fremden und eigenen fernern Fragen entledigen will, wiewohl ohne alle Rechtfertigung" (I 617 f.). Wenn Kant auch die objektive Gültigkeit des Dinges an sich nicht behauptet hätte, so dürfe dies auch subjektiv keine notwendige Voraussetzung sein. „Auf dem Wege der Vorstellung kann man nie über die Vorstellung hinaus: sie ist ein geschlossenes Ganze und hat in ihren eigenen Mitteln

keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verschiedenen Wesen des Dinges an sich führt" (I 638).

Mit dieser Kritik des kantischen Dinges an sich reiht Schopenhauer sich den nachkantischen Denkern an. Eine kurze Erörterung mag dies erläutern.

c) Die gemeinsame Wurzel des Erkenntnisvermögens.

In der Kritik (p. 863 und 29, Proleg. 48) ist die Rede von einer „gemeinsamen Wurzel", aus der in letzter Linie alle Erkenntnis fliesst, die Sinnlichkeit und der Verstand, wobei Kant unter Verstand das Vermögen der Spontaneität versteht, also auch die Vernunft mit einschliesst. Was kann unter dieser gemeinsamen Wurzel verstanden sein? Es handelt sich um etwas, das nach Kants Worten uns unbekannt ist; dass es auch unerkennbar sei, wird nirgendwo erwähnt, noch lässt es sich irgendwo aus dem Zusammenhang erschliessen, wenn Kant auch zur Bezeichnung der letzten Grundlage aller Bewusstseinsvorgänge häufig das Wort „Gemüt" gebraucht. Aber wie aus der Anmerkung zu „Sömring, Über das Organ der Seele" (W. VI, p. 458) hervorgeht, ist dieser Begriff zu unbestimmt, als dass er für diese gemeinsame Wurzel der Erkenntniskräfte in Anspruch genommen werden könnte. Denn diese setzt schon eine Tätigkeit voraus. Also ist hier offenbar eine Lücke in der Darstellung von Kants Philosophie. Wahrscheinlich bewegte Kant sich noch in Leipniz'schen Gedankengängen. Noch in der Dissertation (1770) wird die Seele als eine einfache Substanz, die von Gott geschaffen ist, gefasst; ihre Tätigkeit ist die zureichende Ursache für alles, was ihr zukommen kann. Nun unterscheiden Leipniz und Locke eine vis passiva und vis activa; die vis passiva führt zur Sinnlichkeit, die vis activa zur Tätigkeit. Bei diesen Gedankengängen könnte der Hintergedanke sein, dass die gemeinsame Wurzel der beiden Vermögen in der Kraft liege, die sowohl zur spontanen wie zur rezeptiven werden kann, immer vorausgesetzt, dass man eine solche Nachwirkung der vorkritischen Periode noch in der Kritik der reinen Vernunft anzunehmen das Recht hat. Es würde dann die Annahme erlaubt sein, dass Kant das transszendentale Ich, das niemals erkannt werden kann, das dennoch als Grundlage gedacht werden muss, noch als Substanz tatsächlich voraussetzt. An dieser Lücke im kantischen System setzen in der nachkantischen Philosophie die ersten Versuche einer Fortbildung der kantischen Lehre ein. Reinhold war der erste, welcher auf die Notwendigkeit hinwies, diese gemeinsame Wurzel zu finden: Wenn es eine Kritik der reinen Vernunft gibt, so muss diese da anfangen, wo die beiden Stämme sich noch nicht geteilt haben. Als diese gemeinsame Wurzel bestimmt bekanntlich Reinhold das Bewusstsein und macht somit das logisch Gemeinsame zum genetischen Ursprung. Nach Fichte ist die gemeinsame Wurzel das Ich, dessen absolute Setzung die Setzung eines Ausser-Ich unmittelbar nach sich zieht. Das Wissen wandelt sich in ein System notwendiger Handlungen der Intelligenz. Aus dem reinen

Selbstbewusstsein, dem reinsten und ursprünglichsten Handeln leitet sich die gesamte Vorstellungswelt in Form und Inhalt ab.

Diese Konsequenz lag nicht einmal so fern: denn Kants Ding an sich ist frei. Was heisst das in der konsequenten Weiterbildung anders, als dieses Ding ist frei zu handeln. Allerdings wendet Fichte die Gedanken um: Kant denkt zuerst Dinge und dann erst Funktionen, nach Fichte ist das Sein ein Produkt des ursprünglichen Tuns.

Zwar lehnt Schopenhauer jeden Einfluss von Fichte (sowie auch von Schelling) ab. Aber seine Philosophie liegt in derselben Gedankenrichtung und auch Schopenhauer knüpft an die Lehre vom Ding an sich an. Herbart hatte in seiner Rezension der Schopenhauer'schen Lehre den Entwickelungsgang richtig erfasst: „Die nämliche Metamorphose der kantischen Lehre, welche zwanzig Jahre früher in Fichtes Geiste vor sich ging, hat sich in Schopenhauer zum zweiten Male ereignet. Immer wird der theoretische Teil der kantischen Lehre sich vollständiger zum Idealismus ausbilden; immer wird daran der letzte Grund und Boden der wahren Realität vermisst, — und alsdann die Lücke durch den Willen ausgefüllt werden, den die Kritik der praktischen Vernunft, wenn schon nicht mit ausdrücklichen Worten, zum Ding an sich gestempelt hatte" (Herbarts Nachl. kl. Schriften und Abh. Bd. III, p. 482, Leipzig 1843).

In dem Begriff der Vernunft fasst Kant das oberste Erkenntnisvermögen wie auch das Begehrungsvermögen zusammen — denn der Wille ist seinem Wesen nach praktische Vernunft. So kommt es, dass Schopenhauer, „so oft Kant einmal mit dem Ding an sich etwas näher ans Licht tritt, es allemal als Wille durch seinen Schleier" hervorleuchten sieht (IV 159). War es die praktische Philosophie, welche Plato und Kant in ihren Lehrmeinungen nahe brachte, so ist auch für Schopenhauer die praktische Philosophie Kants der Anknüpfungspunkt für sein System und die Veranlassung, dieses System auf Plato und Kant zu gründen. Ebenso wie Plato den Dualismus zu überwinden sucht und sich dadurch Kant nähert, so wählt Schopenhauer gerade diese Gedankenähnlichkeit seiner beiden Vorbilder zum Anfangs- und Fortleitungspunkt seiner Philosophie. Eine Übereinstimmung mit Plato findet er bei Kant darin, dass Kant die Tugend von allen Glückseligkeitsprinzipien befreit hat, weil ja auch Plato in der Republik die Haupttendenz verfechte, dass man die Tugend ihrer selbst wegen wähle, wenn auch Schande und Missgeschick mit dieser Wahl verknüpft sei (I 664). „Kants praktische Philosophie stammt von einer Lehre ab, die er selbst gründlich widerlegt hat, welche aber dennoch hier, als Reminiszenz früherer Denkungsart, seiner Annahme einer praktischen Vernunft, mit ihren Imparativen und ihrer Autonomie, ja ihm selbst unbewusst, zum Grunde liegt. Es ist die rationale Psychologie, welcher zufolge der Mensch aus zwei heterogenen Substanzen zusammengesetzt ist, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Plato ist der erste, der dieses Dogma

förmlich aufgestellt und als objektive Wahrheit zu beweisen gesucht hat" (III 532).

2. Schopenhauers Willenslehre.

Die transszendentale Ästhetik Kants besteht zurecht: Raum und Zeit sind apriorische Bedingungen möglicher Erfahrung: als Beispiel dient die Arithmetik und Mathematik. Nun gibt es aber kein Objekt ohne Subjekt und umgekehrt; wie die Objekte als durchgängig bestimmt und gegeben werden, so sind auch wir durchgängig bestimmt und zwar nach dem Satz vom zureichenden Grunde. Aber gibt es nur die Welt der Erscheinung? Für unser Erkennen ja, weil dies dem Satz vom Grunde untersteht; aber nicht für uns als wollende Wesen.

In der Auflösung der dritten Antinomie, deren Gegenstand die Idee der Freiheit war, „liegt der Punkt, wo Kants Philosophie auf die meine hinleitet, oder wo diese aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht", schreibt Schopenhauer selbst (I 637). „Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloss seine Sache durchgeführt". Noch eine andere Stelle mag sein Verhältnis zu Kant erläutern: „Da ich selbst Kantianer bin, will ich hier mein Verhältnis zu ihm mit einem Wort bezeichnen. Kant lehrt, dass wir über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinaus nichts wissen können: ich gebe dies zu, behaupte jedoch, dass die Erfahrung selbst, in ihrer Gesamtheit, einer Auslegung fähig sei und habe diese zu geben versucht, indem ich sie wie eine Schrift entzifferte" usw. (IV 58, 97, V 42).

Schopenhauer knüpft an den Primat der praktischen Vernunft bei Kant an. Den Unterschied und die Weiterbildung seiner Lehre gibt er dahin an, dass er das, was Kant von der menschlichen Erscheinung allein sagt, auf alle Erscheinungen überhaupt, welche von jener nur graduell verschieden sind, übertrug, nämlich dass er das Wesen an sich als ein absolut freies d. h. als den Willen setzte (I 637, II 201 f.). Wille und Ding an sich, das gleich ist der Gesamtheit des Seienden, insofern ihm jedes einzelne Ding, jedes Individuum „im innersten Kerne als Wille" gilt, sind identisch. Kants Ding an sich ist die Einheit, der grosse Urwille. Der Wille ist das Selbstbewusste, das „intuitiv Gewisseste", was sich auffinden lässt. Das ist die allgemeinste Bestimmung, die Schopenhauer vom Willen gibt. Wie ist es zu verstehen, wenn einmal der Wille das Gewisseste sein soll und doch auf der andern Seite Kants Ding an sich unerkennbar ist? Sein Wille ist nicht jenes Kant'sche X; aber er ist auch nicht erkennbar, weil sonst das Erkennen vorher da sein müsste und ganz unabhängig vom Willen. Gerade umgekehrt ist das Verhältnis: Der Wille schafft aus sich selbst das Erkennen, weil er sich selbst erkennen will. Er wirkt auch da, wo keine Erkenntnis ist. Durch diesen Primat des Willens im Selbstbewusstsein ist natürlich eine andere Einteilung der Bewusstseinsinhalte als bei Kant gegeben: teilt Kant die Bewusstseinsinhalte in Vorstellen, Fühlen und Wollen ein, so gehört nach Schopenhauer Lust und Unlust in den Willen,

und er erhält eine Zweiteilung aller Bewusstseinsinhalte, nämlich Vorstellen und Wollen. Dieser Wille ist das Prius der Erkenntnis, er ist die Wurzel, der Ursprung und der Beherrscher der Erkenntnis. Der Wille bringt das Bewusstsein erst hervor, ist schlechthin unwandelbar und beharrend. So hat Schopenhauer die „letzte Wurzel alles Erkenntnisvermögens" im Willen gefunden. Ohne den Willen hätte der Intellekt „nicht mehr Einheit des Bewusstseins, als ein Spiegel, in welchem sich successiv bald dieses, bald jenes darstellt, oder doch höchstens nur soviel wie ein Konvexspiegel, dessen Strahlen in einem imaginären Punkt hinter seiner Oberfläche zusammenlaufen". Das Erkenntnisvermögen ist etwas Sekundäres, während der Wille das allein Metaphysische und Unzerstörbare im Menschen darstellt (III 512 cf. N III 99, 1814 geschrieben).

Der Wille ist das Ding an sich, eine Tatsache, welche „die philosophische Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*" darstellt (I 154). Deshalb tat Kant sehr Unrecht daran, die Methode, die er ganz richtig in der theoretischen Philosophie verwandt hatte, auch im Gebrauch der praktischen Vernunft in Anwendung zu bringen, indem er auch hier die Trennung zwischen reiner Erkenntnis a priori und empirischer a posteriori vornahm. Demgemäss müsste der Moralsatz, das absolute Soll, wenn dieses Soll in unserer Vernunft a priori entsteht, das Wesen an sich unberührt lassen und Form der Erscheinung werden. Diese Scheidung darf in der praktischen Philosophie nicht vorgenommen werden, weil das Moralische in uns ganz eng mit dem Wesen an sich verbunden ist, weil dieses Moralische der Wille ist. Das Wort Wille löst dem Menschen das Rätsel, denn es „gibt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns, seiner Bewegungen" (I 151). Dieser Schlüssel gibt keine Vorstellung, sondern wird dem Menschen viel unmittelbarer verliehen als diese Vorstellung seines Wesens, sodass der Mensch in Bezug auf den Willen auch frei ist von der Form der Erscheinung und der Vorstellung, d. h. frei ist von Zeit und Raum, der Kausalität und überhaupt des Objektseins für ein Subjekt. „Wer mich fragt was er sei, den weise ich an sein eigenes Innere, wo er es vollständig, ja in kolossaler Grösse vor sich findet" (III 340).

Unter Wille versteht Schopenhauer jenes „unmittelbar Zugängliche", das uns im wesentlichen unbekannt und fremd ist d. h. nicht dem Intellekt erkennbar ist, „was wir mit dem Worte Naturkraft bezeichnen", „das uns dennoch am genauesten und intimsten Bekannte".

Hierin liegt der Unterschied und das Zusammenhängende mit Kant; denn auch nach Kant ist das Ding an sich dem Erkennen nicht zugänglich, was Schopenhauer aus dem Primat des Willens im Selbstbewusstsein als selbstverständlich ableitet; aber dennoch erreicht der Mensch dieses Ding an sich als Wille in seinem Innern, während Kant das Ding an sich als intelligible Ursache nur postuliert. Wir sind nicht nur erkennendes Subjekt,

sondern sind selbst das Ding an sich. „Zu jenem selbsteigenen und innern Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von aussen nicht dringen können, steht uns ein Weg von innen offen, gleichsam ein unterirdischer Gang. Das Ding an sich wird sich selbst seiner bewusst. Die Erkenntnis, die jeder von seinem Wollen hat, ist weder eine Anschauung, noch ist sie leer; vielmehr ist sie realer als irgend eine andere" (II 226 f.).

Der Wille bei Schopenhauer ist viel weiter gefasst, als der Sprachgebrauch im allgemeinen sagt. Psychologisch fasst Schopenhauer als Gegenstände der innern Wahrnehmung die allgemeinsten Arten des Willens, Lust und Unlust, das befriedigte und unbefriedigte Wollen und Streben. Metaphysisch ist der Wille gleich Charakter, gleich dem Streben, auf bestimmte Einwirkung bestimmt zu reagieren. Alles der Erscheinung zugrunde Liegende ist Wille. Im Unorganischen antwortet der Wille auf Ursachen, im Pflanzenreiche auf Reize, im Tierreiche und beim Menschen auf Motive. Die letzte Ursache alles dessen, was entsteht und vergeht, was sich ändert und erscheint, ist der Wille. Es ist das ἓν καὶ πᾶν, das ewige ungeteilte Sein. Der Wille ist seinem Wesen nach, da er vor der Erkenntnis existiert, alogisch, dem Satz des zureichenden Grundes nicht unterworfen, also grundlos.

3. Die Ideenlehre.

a) Allgemeinbetrachtung.

Übt Schopenhauer in dieser Weise an Kants Ding an sich Kritik, so hat anderseits die platonische Ideenlehre das mit dem Urwillen gemeinsam, dass die Ideen Platos wie der Wille bei Schopenhauer das wahrhaft Wirkliche, das „Realste", ὄντως ὄν, ausmachen, das keinen Anteil hat an den Formen der Erscheinungswelt. In dieser Beziehung stehen Plato und Schopenhauer der kantischen Auffassung gegenüber.

Jedoch gilt es, das Verhältnis näher zu prüfen, weshalb wir uns nach diesen einleitenden Vergleichen und Vorbemerkungen zur Darstellung der Ideenlehre Schopenhauers wenden müssen, an der sich der Einfluss Platos und Kants und die Umbildung und Durchdringung ihrer Lehren am besten darlegen lässt, womit ein Verständnis der Schopenhauerschen Lehre überhaupt eröffnet ist.

Anfangs hat Schopenhauer, wie uns ein Manuskriptbogen von 1814 belehrt, Kants Ding an sich seinen Ideen gleichgesetzt (Über die Aufnahme des Dinges an sich handelt am klarsten Lorenz in der zitierten Arbeit p. 23 ff.), wodurch er zu einer Vielheit des Dinges an sich gelangte, während der Wille = Ding an sich unteilbar ist. „Das, wodurch die Dinge — versteht sich einer Spezies — identisch sind, ist ihre Idee oder das Ding an sich", heisst es an einer Stelle dieses Bogens. Damals war es Schopenhauer wohl hauptsächlich um den Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen zu tun, dem Einen und dem Vielen (vergl. N. IV, 212). Kant hatte dem Ding an sich die Vielheit abgesprochen, Schopenhauer sprach sie ihm zu: Einheit als Gattung gegenüber der

Vielheit des Individuellen dieser Gattung, Vielheit gleich Mehrheit von Dingen an sich. Hieraus zieht Th. Lorenz (in der oben erwähnten Diss.) den Schluss, dass bei Schopenhauer die Ideenlehre „in der Gärungsperiode seines Denkens eine viel wichtigere Rolle angenommen habe, als ihr später im Hauptwerke zuteil wurde". Er habe sie zur Grundlage seiner praktischen Philosophie gemacht und deshalb die Ideen dem Ding an sich gleich gesetzt. Dieses Urteil darf wohl dahin rectifiziert werden, dass man diese Gedanken Schopenhauers als Vorarbeiten zum grossen Werk, als hingeworfene Bemerkungen ohne Zusammenhang ansieht. Die Ideenlehre steht immer im Vordergrund seiner Gedanken wie die Willenslehre, an die sie vollständig geknüpft ist; sein Alter rüttelt nicht an dem, was seine Jugend mit Feuergeist geschaffen hat. Eine kleine Modifikation seiner Gedanken birgt allerdings das zweite Buch seines Hauptwerks insofern, als Schopenhauer die Idee mit der „möglichst adäquatesten Objektivation des Willens" identifiziert und die Anschauung der Idee als ein Ideal bezeichnet, das einmal mehr, das andere Mal weniger erreicht wird. Selbst das Genie gelangt niemals ganz dazu.

Die Ideenlehre Schopenhauers hat nichts gemeinsam mit einer rationalistischen, mit einer empirischen oder skeptischen Art der Auffassung der Idee. Sie knüpft unmittelbar an Plato an, wie Schopenhauer auch bei Kant ein Zurückgehen auf den griechischen Philosophen vorfand.

Ganz allgemein betrachtet zeigt die Ideenlehre neben einer philosophischen eine rein künstlerische Auffassung der Welt, ihres Seins und Werdens. Das rein künstlerische Fühlen und Denken gehört so ganz zu Schopenhauers Art zu leben und zu denken, dass wir ihn überall da künstlerisch und intuitiv ergänzen sehen, wo er den Boden der Logik zu verlassen scheint. Aus den mannigfachen Erscheinungen werden die gemeinsamen Züge, die unveränderlichen Formen der Dinge als das Wesentliche in denselben herausgehoben, und in ihnen sieht man den eigentlichen Gegenstand alles künstlerischen Darstellens sowohl wie der wissenschaftlichen Erkenntnis. In dieser Hinsicht begegnen sich Kunst und Wissenschaft. Kein Wunder also, dass er so tief in Platos ideale Welt einzudringen suchte.

Aber die Geschichte der Erkenntnistheorie wird Schopenhauer nennen müssen; handelt es sich doch bei ihm um die Fragen nach dem Ursprung und Umfang unserer Erkenntnis. (So kündigte er im Jahre 1821/22 ein Kolleg an über Erkenntnistheorie: A. Schopenhauer Dr. privatim dianocolegiam et logicam sive theoriam cognitionis intuitivae et discursivae exponet.)

Wie die Ideenlehre bei ihm entstanden ist, lässt sich nicht mehr reinlich prüfen. Das Ziel, das er sich in Bezug auf die Ideenlehre stellte, gibt er dahin an, dass er den „innern Sinn der platonischen Ideen mit dem Wesen der kantischen Auffassung des Dinges an sich zusammenfallen lassen will" (I 235), denn „der Sinn beider Lehren ist derselbe" (I 236). Schon die einleitenden Vorbemerkungen erwiesen, inwieweit dieser Satz auf sein Verhältnis

zu Plato und Kant angewandt werden kann. Im Folgenden bleibt zu prüfen, welche Stellung die Ideen nach Schopenhauer einnehmen.

Den Ausgangspunkt nimmt unser Philosoph vom Urwillen. Dieser Urwille muss, um irgend ein Verhältnis zum Erscheinungsding anzunehmen, in den mannigfaltigen Erscheinungen z. B. in unsern Körpern irgendwie zu finden sein. Denn der Wille schafft sich die Erkenntnis, um sich selbst erkennen zu können, wenn er sich aber erkennen will, so muss er dies wiederum an Gegenständen der Erkenntnis tun, sei es an Ideen, sei es an Einzeldingen.

Bei Schopenhauer entstehen die Ideen dadurch, dass der Wille sich objektiviert: „Ich verstehe unter Idee jede bestimmte und feste Stufe der Objektivation des Willens, sofern er Ding an sich und daher Vielheit fremd ist, welche Stufen sich zu den einzelnen Dingen verhalten, wie ihre ewigen Formen oder ihre Musterbilder“ (I 186); sie sind jene verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche in zahllosen Individuen ausgedrückt als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; sonst feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden; während jene entstehen und vergehen, immer werden und nie sind“. Wir sehen, dass bei dieser Bestimmung der Idee alle jene Prädikate wiederkehren, die auch Plato seinen Ideen als ihren Eigenschaften zuspricht.

Die Ideen sind die ersten Objektivationsstufen des Willens. Damit ist die Beziehung der Ideen zum Willen, zum Ding an sich, zum Sein, festgestellt. Schopenhauer sagt also die Prädikate der platonischen Idee von etwas Abgeleitetem aus, nicht vom Ansich der Welt, dem Willen, sondern von dem was sich auf der ersten Stufe als eine Willensäusserung objektiviert. Als Objektivationsstufe des Urwillens haben sie also teil am Willen und den Eigenschaften, die diesem zugesprochen werden müssen. Fragt man: Weshalb stehen die Objektivationsstufen über den Objekten? so antwortet Schopenhauer: Weil sie dem Satz vom Grunde ferner stehen und den Willen adäquater ausdrücken als die Objekte. Der Satz vom Grunde sagt nun aus, dass jeder Bestimmtheit des Objekts eine Bestimmtheit des Subjekts entspricht. Das Subjekt der adäquaten Objektivationsstufe ist dasjenige, welches versucht, von dem Einzelindividuum abstrahierend sich willenlos der Betrachtung hinzugeben.

b) Stellung der Ideen zu den Einzeldingen.

Das Ding der Erscheinung ist dem Satz vom Grunde unterworfen, es untersteht den Formen des Raumes und der Zeit sowie der Kausalität, welch letztere nur für Raum und Zeit und die Vereinigung beider, die Materie, Bedeutung hat. Wenn Schopenhauer das Kausalitätsgesetz den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens nennt, so kommt der Erscheinung auch das Prädikat des Entstehenden und Vergehenden, d. h. des Veränderlichen zu. Die Erscheinung ist nie seiend. Er identifiziert sie

mit Vorstellung (IV 304) oder Erkenntnisformen, die in uns liegen zum Behuf der Erkenntnis anderer Dinge; so wird es auch von dieser Seite klar, weshalb nach Schopenhauer die Erkenntnis erst das Sekundäre ist, während der Wille den Primat ausmacht: Die Erkenntnis geht wie die Erscheinung in die Formen von Raum und Zeit ein und untersteht dem Gesetz der Kausalität. Der Welt, die für das Individuum real ist, spricht Schopenhauer nur eine scheinbare, traumartige Existenz zu. So unterscheidet die Erscheinung sich wesentlich von der Idee, da diese nicht den Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde und „der befangenen Erkenntnisweise der Individuen" unterstellt ist. Wie Schopenhauer sich die Trennung von Sinnending und Idee vorstellt, zeigt folgendes Citat: „Man sieht ein, wie die eine und selbe Idee sich in sovielen Erscheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Wesen nur stückweise, eine Seite nach der andern darbietet. Man wird dann auch die Idee selbst unterscheiden von der Art und Weise, wie ihre Erscheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, jene für wesentlich, diese für unwesentlich erkennen" (I 248).

Ein Beispiel soll dies erläutern: „Wenn die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig: aber dass sie als elastischer Dunst, vom Stoss des Windes zusammengepresst, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden; dies ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektivieren, ist die Idee: nur für den individuellen Beobachter sind die jeweiligen Figuren".

Schon in dieser Unterscheidung liegt der Zusammenhang mit Plato deutlich zutage. Wenn „Realität nur den bleibenden Formen der Dinge" zukommt, während das Individuelle rastlos wird und vergeht, so sind das dieselben Prädikate, die Plato den Ideen und den Erscheinungen zukommend denkt. In Parallele zu setzen wäre hiermit etwa das Kap. X. im Timäus, wo Plato sich über das Unvergängliche und Ewigseiende äussert: Der Welturheber hat die Einzeldinge dem Urbild möglichst adäquat und ähnlich geschaffen. Dem Abbild konnte er aber die beste seiner Eigenschaften, seine Unvergänglichkeit, nicht verleihen, wenigstens nicht vollkommen. Deshalb gab er ihm als „bewegliches Bild des Unvergänglichen" die Zeit. Daraus folgt, dass nur den Einzeldingen Zeitbestimmungen, wie „es war" oder „es wird sein" beigegeben werden können. Die Idee ist zeitlos und ortlos (Tim. 52 B.).

Das Analogon zu diesen Ausführungen in Schopenhauer'schen System ist die Lehre, dass die Einzeldinge dem Raum, der Zeit und der Kausalität unterstellt sind, während die Ideen nicht davon betroffen werden als erste „ganz adäquate Objektivationen des Willens".

Dass Schopenhauer seine Ideenlehre aus der platonischen übernimmt, steht deutlich da, aber wie die Ideen entstehen, bleibt dunkel. Denn auf dem Wege der Abstraktion gewinnt er sie nicht. Die Idee ist nämlich nicht Gattung, sondern species. Ihr empirisches Korrelat ist die Art, die gegenüber der Ewigkeit der

Idee von unendlicher Dauer ist. Der Entstehungsgrund und die Entwickelung der Ideen erhält auch dadurch keine Klarheit, dass Schopenhauer die Ideen den Objektivationsstufen des Willens gleichsetzt.

c) Bestimmungen der Ideen.

Die Idee ist der Grundtypus d. h. diejenige beharrende Form, welche eine Gattung von Dingen konstituiert und in allen Einzelerscheinungen sich wiederfindet; sie ist Ausdruck des immanenten Zwecks. Die eigentliche Idee, der Zeit und dem Raum enthoben, ist nicht nur die mir vorschwebende Gestalt im Raume, sondern deren reiner Inhalt, ihre Bedeutung, ihr innerstes Wesen, das dem Schauenden sich erschliesst und ihn anredet. Raum, Zeit, Form, Farbe usw. sind nur Mittel des Ausdrucks der transszendentalen Idee (II 428 f.). [Die Diktion Schopenhauers ist im 2. Bande etwas abgeschwächt: er braucht Worte wie „im Grunde“ 428. 429, 436, „genau genommen“, „eigentlich“; dagegen halte man I 243]. Wir schauen die Pflanze an als sukzessive Erscheinung von Knospe, Blume und Frucht; die transszendentale Idee ist aber die diesem Wechsel zugrundeliegende und ihn bestimmende unveränderliche Einheit, die wir als solche nicht erkennen können, weil wir nicht imstande sind, „die farbigen Gläser unserer subjektiven Anschauung, Raum und Zeit, wegzuziehen“ (V 444).

Die Idee liegt jenseits des principium individuationis, jede Vervielfältigung z. B. der Gattungsideen in viele einzelne Exemplare oder Individuen ist eine „Trübung“. Im Besondern lassen die Ideen das Allgemeine, in den Einzelformen den Grundtypus, im Individuellen die Gattung durchschimmern (II 89, 163 und 438), kurz „im Sinnlichen lassen sie das Übersinnliche ahnen“.

Seine Ideen entwickeln sich nicht aus Begriffen: „denn für jeden Begriff gibt es keine Idee, wohl aber für jede Idee einen Begriff. Darin liegt ein grosser Gegensatz zu Plato begründet, der bekanntlich Idee und gegenständlich gedachten Begriff identifiziert und soviele Ideen annimmt, als Gattungsbegriffe da sind.

Zwar existiert auch nach Schopenhauer eine Ähnlichkeit zwischen Idee und Begriff. Es hat den Anschein, als ob Schopenhauer auf dem Wege der Abstraktion zur Idee gelange und also Begriff und Idee einander näherrückten: „Der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergestellte Einheit“ (I 312). „Die Idee ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer Apprehension, in die Vielheit gefallene Einheit“. Beide erfassen also das Allgemeine, wenn auch der Begriff vom Einzelnen zum Allgemeinen geht (I 645) und die Idee den umgekehrten Weg wählt: „Die Individuen sind Erscheinungen der Ideen in Zeit, Raum und Vielheit“ (I 217). Nun geschieht die Bildung eines Begriffs dadurch, „dass von dem anschaulich Gegebenen vieles fallen gelassen wird, um dann das Übrige für sich allein denken zu können“ (III 120 und 124), d. h.

sie besteht im „Fallenlassen der Individual- und Spezialdifferenzen“ (III 535 I 612, 624). Auch die Idee „abstrahiert von vielen Dingen und erkennt das Allgemeine (I 240 f.). Das Individuelle, das „nur ein einzelnes Exempel oder Spezimen der Erscheinung des Willens zum Leben ist“ (I 361), hat nur insoweit für sie Bedeutung, als in ihm die Idee unvollkommen sichtbar wird; aber die Idee selbst ist frei vom principium individuationis.

Beide vertreten als Einheit eine Vielheit von Dingen, also sind sie dem Umfang nach gleich. So sagt er (II 430): „Die ursprüngliche und wesentliche Einheit einer Idee wird durch die sinnlich und zerebral bedingte Anschauung des erkennenden Individuums in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert. Dann aber wird, durch die Reflexion der Vernunft, jene Einheit wieder hergestellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff, universale, welcher zwar als Umfang der Idee gleichkommt, jedoch eine ganz andere Form angenommen, dadurch aber die Anschaulichkeit und mit ihr die durchgängige Bestimmtheit eingebüsst hat“.

Viel grösser als diese Ähnlichkeit ist der Unterschied zwischen Idee und Begriff. Das Abstrakte des Begriffs wird von der Idee übertroffen durch die Anschaulichkeit, die ihr eignet; während der Begriff auf die wesentlichen Merkmale eines Dinges ausgeht, lässt sich die Idee bis ins Einzelne fest bestimmen. Was sich in der Idee anschaulich darstellt, ist der relativ höchste Ausdruck der species, die sinnreich leitende Idee, welche in den in ihr enthaltenen Objekten vorhanden ist. Sie ist „das angeschaute Unmittelbare als ein Allgemeines erfasst“, das rein Objektive, als welches den verschiedenen subjektiven und daher entstellten Anschauungen als das ihnen allen Gemeinsame und allein Feststehende zugrunde liegt und „durchschimmert als das gemeinsame Thema aller jener subjektiven Variationen“. Die Idee ist also inhaltlich bestimmt; dagegen ist der Begriff innerhalb seiner Sphäre unbestimmt, nur in seinen Grenzen bestimmt, d. h. durch Definition wird festgelegt, welche Individuen in seine Sphäre hineingehören und welche nicht, sodass bei ihm das logische Moment der gemeinsamen Merkmale das Ausschlaggebende ist. Bei der Idee aber zeigt sich ein dynamisches Moment des stärkeren Hervortretens — in der unorganischen Natur bis zum Menschentum. — Der Begriff ist diskursiv, die Idee intuitiv, ein lebender Organismus gegenüber dem toten Verhältnis des Begriffs. Auch ist die Idee nicht an Worte gebunden, sondern „ganz frei von Zutaten“. Die Begriffe sind universalia post rem und die Ideen gleichsam unitates ante rem. An einem Beispiel demonstriert Schopenhauer den Gegensatz sehr deutlich: Der Begriff sagt z. B.: die Wolke ist ein in grösserer Höhe über der Erde befindlicher Niederschlag von den in der Atmosphäre vorhandenen Dämpfen, oder: der Begriff der Schwere gibt die Gravitationsformel. Die Idee der Wolke ist gegeben durch den steten Wandel der Gestaltung, oder: die Schwere ist das Streben zur Erdmasse hin.

Nach der Konzeption der platonischen Ideenwelt nehmen die Ideen bei Schopenhauer eine andere Stellung ein. Gleichsam hinter

die platonische Ideenwelt konstruiert er noch eine ursprünglichere Welt, der die Ideenwelt ihr Dasein dankt. Plato erklärt seine Ideen rein ontologisch; er schafft eine selbständige Welt der Ideen, in der die einzelnen Ideen zu einander im Verhältnis der Koordination und Subordination stehen, ohne dadurch in ihrer Wesenheit bedingt oder beschränkt zu sein. Dieser ontische Charakter ist von Schopenhauer aufgegeben, die Ideen haben jene Selbständigkeit verloren, sie verdanken ihr Dasein dem Willen, dessen Objektivationen sie sind.

Als Resultat des bisher Erörterten ergibt sich demnach, dass die Konzeption der platonischen Ideenlehre zugleich mit der Aufnahme des kantischen Dinges an sich erfolgt. Durch die Kritik des Dinges an sich kommt Schopenhauer zu dem Ergebnis, dass als höchstes Prinzip alles Seins der Wille anzusehen ist. Deshalb gibt er die platonischen Ideen, die allein den Urgrund alles Seienden für sich in Anspruch nehmen und nur in der reinsten Erkenntnis erfassbar sind, nicht auf. Die Ideen rücken nur an eine andere Stelle, weil nicht mehr das im Begriff Gedachte das höchste Sein ausmacht, sondern der Begriff sich wesentlich und charakteristisch von der platonischen Idee unterscheidet und also nicht die höchste Realität sein kann. Aber damit verliert die Idee nicht vollständig den ontologischen Charakter, sondern sie tritt nur in eine Subordinationsstufe zum Höchstmetaphysischen, dem Willen.

Das Studium, die Anlehnung an Kant (besonders auch in Bezug auf die Bestimmungen des Begriffs in der theoretischen Philosophie) mussten also zwei grosse Umänderungen in der Ausführung seiner Ideenlehre zeitigen: Einmal verlor das Reich der Ideen die primäre Stellung in der Welt des Realen durch die Gleichsetzung des kantischen Dinges an sich und des Willens, und dann blieben die Ideen nicht mehr die realisierten Gattungsbegriffe Platos, sondern wurden grundverschieden davon.

Durch Kant geschah also bei Schopenhauer die Umdeutung der platonischen Ideenlehre und zwar so, wie wir sahen, dass er da anknüpfte, wo Kants praktische Philosophie und Platos Weltanschauung sich begegneten, und dass er von der Idee der Freiheit ausging.

So gerät die Idee in jene Mittelstellung zwischen Ding an sich = Wille und Ding der Erscheinung.

Schopenhauer geht aus von der *αἴσθησις* und knüpft an das wahrnehmbare empirisch Gegebene an. Die Ideen liegen den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen, dem mundus sensibilis, zugrunde.

Die Einzeldinge sind keine ganz adäquaten Objektivationsstufen des Willens, weil ja das Individuum an die Bedingungen des Erkenntnisvermögens gebunden ist, das dem Satz vom Grunde untersteht. Wir würden, wenn wir nicht als Subjekte des Erkennens zugleich Individuen wären, keine Vielheit, kein Werden und Vergehen erkennen, sondern nur die Ideen, nur die „Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens". Unsere Anschauung

ist aber durch den Leib vermittelt, durch dessen Affektion sie entsteht. Bei Plato lesen wir, dass die ideale Welt erkannt wird, und dass sogar die Erfassung jener Welt erst das rechte Wissen, die ἐπιστήμη ausmache. Schopenhauer spricht dem Ding an sich, dem Willen, das Erkanntwerden ab, weil dieser sich erst selbst den Intellekt schafft. So konnten ihm denn die platonischen Ideen nicht mehr das Ding an sich bleiben, sondern mussten notwendig Vorstellungsobjekt werden. Aber auch nur dadurch, dass die Ideen erkannt werden, sind sie vom Ding an sich verschieden: „Die Idee hat bloss die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satze vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt" (I 240). In diesem Sinne also gehört die Idee der Erscheinungswelt an. Aber ganz im Gegensatz zum Einzelding ist die Idee die unmittelbare Objektivation des Willens und damit die möglichst adäquate Objektität des Willens, „ja selbst das ganze Ding an sich nur unter der Form der Vorstellung" (I 240).

Wenn er den Ideen das Vorgestelltwerden und zwar die reine Vorstellung d. h. die allgemeinste Fassung des Begriffs Vorstellung: Objektsein für ein Subjekt, zuschreibt, so nähert er sich damit Platos Auffassung von der Erkennbarkeit der Idee. Aber die ἐπιστήμη doch im Gegensatz zu der allgemeinsten Form des Vorstellens.

Ein anderer Gegensatz fällt noch mehr in die Augen. Bei Plato hat nämlich jedes Ding teil an den verschiedensten und verschiedenartigsten Ideen, wie die Idee einer Mehrzahl von Dingen zukommt, nicht als wenn nun die Idee aus den Sinnendingen abgeleitet wäre, weil wir, um lernen zu können, vorher von dem zu Lernenden wissen müssen (Menon). Nach Schopenhauers System stellen sich die Ideen insgesamt in sehr vielen Einzeldingen und Individuen dar, sind ihre Vorbilder und haben in den Individuen ihre Nachbilder. Dieselbe Idee ist vielen Dingen eigen, aber das einzelne Ding, das Individuum hat nur teil an einer und derselben Idee, wobei es für keine andere Idee mehr in Betracht kommt. Die Idee geht nicht ein in das principium individuationis, weshalb Vielheit und Wechsel auch nicht ihre Prädikate sind. Sie bleibt immer dieselbe, unverändert die eine im stets und unaufhaltsam sich ändernden Flusse des Werdens der Erscheinungen. Sie umfasst eine bestimmte, ihr eigene Menge von Individuen.

Eine ganz neue Stellung ist ferner der Idee gegeben durch ihr Verhältnis zum Ding an sich der Welt, zum eigentlichen Sein, womit ja die platonischen Ideen zusammenfallen. Das Verhältnis der Idee zum Willen wird bei Schopenhauer verdunkelt durch den Doppelsinn, in welchem er das Wort Wille braucht, nämlich 1. für das sukzessive, zeitliche, empirische Wollen des Individuums und 2. für das absolute ewige Wesen der Welt als denominatio a potiori, insofern es Subjekt und Vermögen des absoluten Wollens ist. Wenn die Idee unmittelbare adäquate Objektität des Willens,

des Dinges an sich ist, und dieses dem Ansich der Welt = substantiellem Wesen ist (I 205), so kann Schopenhauer auch sagen, dass der Wille das Ansich der Idee sei. Die Idee ist ausserzeitlich trotz der Spaltung in die vielen Ideen, ebenso wie das absolute Wollen. Je ein Willensakt fällt mit einer Idee zusammen, weil der Wille sich sowohl in der Vielheit von ausserzeitlichen Willensakten als auch in einer Vielheit von unzeitlichen Ideen objektiviert (cf. hiermit I 217).

d) Wem kommen Ideen zu?

Die Fortführung der Erörterung führt uns zu der Frage, wem Schopenhauer Ideen zuspricht? Plato fordert Ideen von Allem, Kant postuliert nur drei Ideen. Die Schrift „Über den Willen in der Natur" gibt Antwort auf obige Frage und soll im folgenden kurz zur Darstellung kommen.

Idee im Unorganischen.

Erstens sind es die Naturkräfte, die Schopenhauer mit Ideen bezeichnet; denn diese sind das im steten Werden und Vergehen Bleibende, weshalb jede Naturkraft eine „bestimmte Objektivationsstufe des Willens, eine ewige Idee ist". Die Idee verliert in der Naturkraft jeden individuellen Charakter, da sie sich ganz in der Spezies darstellt. In jeder Erscheinung kommt die allgemeine Naturkraft zum Ausdruck. Im Unorganischen also ist die Idee noch am reinsten vertreten, weil sie nur sehr wenig in die Formen der Erscheinungswelt eingeht und ihren allgemeinen Charakter bewahrt. Nur im Kristall sehen wir etwas dem Lebenwollen Ähnliches, dem Individuellen Analoges. „Die Grundbasstöne der Natur, die ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte sind jene Ideen auf der niedrigsten Stufe der Objektivation des Willens" (I 287, cf. auch I 192). Diese Ideen sind die species oder die „ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen als organischen Körper wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden Kräfte" (I 234).

Schopenhauer identifiziert die Naturkräfte mit dem Willen (cf. II 59, 346, 381). Dadurch kommt er dazu, den Willen auch im Unorganischen zu konstatieren: „dass die Erscheinung eines Willens so wenig an das Leben und die Organisation, als an die Erkenntnis gebunden sei, mithin auch das Unorganische seinen Willen habe, dessen Äusserungen alle seine nicht weiter erklärbaren Grundeigenschaften sind, dies ist ein wesentlicher Punkt meiner Lehre" (II 346). Aber wie verträgt es sich mit dem Alleinenwillen, wenn er identifiziert wird mit einer Mehrheit von Kräften, in denen sich die Ideen offenbaren? Er kann Wille der Kraft gleichsetzen, dann haben wir nur einen andern Terminus für das Wort Wille; aber sonst muss er seinem System gemäss die Naturkräfte als einzelne Willensakte bezeichnen, als einzelne Objektivationen des

Willens, mit einem Worte Idee und Naturkraft gleichsetzen. Diese Schwierigkeit hat Schopenhauer nicht zu heben gesucht. Wenn er das uns belebende Prinzip Naturkraft nennt, so ist dies nicht auf gleiche Stufe zu stellen damit, dass auch im Unorganischen Naturkräfte sind und einfach identifiziert werden mit der Lebenskraft. Nur Analoga darf man anwenden, denn sonst wäre die Brücke vom Organischen zum Unorganischen und umgekehrt leicht geschlagen. Schopenhauer empfindet selbst den gewagten Schluss von der Willensäusserung im Pflanzenreich, z. B. auf eine ähnliche Willensobjektivation in der unorganischen Natur: „Wenn wir daher die Anerkennung einer Begierde, d. h. eines Willens, als Basis des Pflanzenlebens, zu allen Zeiten, mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs, ausgesprochen finden, so ist hingegen die Zurückführung der Kräfte der unorganischen Natur auf dieselbe Grundlage in dem Masse seltener, als die Entfernung dieser von unserm eigenen Wesen grösser ist“ (II 346). Er erklärt ferner, dass Unorganisches und Organisches in Bezug auf Form und Stoff gerade umgekehrt sich verhalten, weil in der unorganischen Natur die Materie wesentlich ist und beharrt und die Form wechselt, während im organischen Gebiete das Leben „im beständigen Wechsel des Stoffs und unter dem Beharren der Form besteht“.

Aber dennoch ist Schopenhauer unbedenklich zu sagen, dass man in „jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Wesens hervorgeht und eigentlich diese Natur ausmacht, oder durch diese Natur sich erscheinend manifestiert, ein Wollen zu erkennen ist, und es gibt demnach keine Materie ohne Willensäusserungen“ (III 281).

Wie der Wille unvernünftig ist, so stellt sich auch die Idee auf der untersten Objektivationsstufe ganz unbewusst dar, er kann nicht erkennen und reagiert nur auf Ursachen (s. III 47 ff.); auf dieser niedrigsten Stufe bleibt er auch in der Erscheinung einheitlich und äussert sich als Streben.

Je höher die Idee wird, d. h. je höher die Stufe ist, auf der sie erscheint, um so mehr nimmt sie teil an dem principium individuationis. Aus den niedern Stufen entwickeln sich die höheren, d. h. im steten Kampfe mit den niedrigeren Ideen, mit dem Unorganischen, bleibt das Organische lebensfähig, erhält sich und nimmt die Niedrigeren in sich auf.

Die Idee der Pflanze.

Die Pflanze ist schon viel individueller als das Unorganische. Das Lebenwollen der Pflanzen, wie es sich besonders deutlich an Schlinggewächsen offenbart, der Drang zum Licht, das Aufsuchen der Stellen, wo die besten Bedingungen ihrer Existenz gegeben sind, ist schon ganz verschieden von dem Stossen und Bewegtwerden, Anziehen und Fliehen der unorganischen Körper. Der Unterschied von der Idee im Reiche des Unorganischen liegt in der höheren Objektivationsstufe des Willens bei der Pflanzenidee.

Die Pflanze drückt ihre Idee nicht mehr auf einmal aus, sondern nacheinander in der Zeit, indem ihre Organe sich auch sukzessive entwickeln (I 218). Man könnte einwenden, dass die Idee ihre Einheit einbüsse, wenn sie in der Pflanze nacheinander ihren Ausdruck fände, nicht mehr in einem Akt des Willens; aber was sich sukzessiv entwickelt, ist die Erscheinung der Idee, und um zu erscheinen, bedarf sie einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck des Wesens der Idee vollenden.

Die Pflanze hat weder Irritabilität noch Sensibilität, sondern der Wille objektiviert sich in ihr allein als Plastizität oder Reproduktionskraft. Hören wir, wie Schopenhauer sich auch im Ausdruck eng an das Wort Wollen und seinen Bedeutungsinhalt anlehnt: „Die Pflanze ist durch und durch nur die stete Wiederholung desselben Triebes, ihrer einfachsten Faser, die sich zu Blatt und Zweig gruppiert; ist ein systematisches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beständige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb ist: zur vollständigen Befriedigung desselben steigert sie sich, mittelst der Stufenleiter der Metamorphose, endlich bis zur Blüte und Frucht, jenem Kompendium ihres Daseins und Strebens, in welchem sie nun auf einem kürzern Wege das erlangt, was ihr einziges Ziel ist, und nunmehr mit einem Schlage tausendfach vollbringt, was sie bis dahin im einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer selbst“ (I 362).[1])

Auch die Pflanze hat noch kein Bewusstsein, sondern nur ein Analogon desselben und ebenso nur ein „schwaches Analogon oder Surrogat“ von der Erkenntnis oder Vorstellung. Sie bedarf auch der Erkenntnis nicht, „ihr subjektives Dasein müssen wir uns als ein schwaches Analogon, einen blossen Schatten von Behagen und Unbehagen denken“. So können wir auch nicht behaupten, dass den Pflanzen z. B. Wahrnehmung des Sonnenlichts zuzusprechen sei, wir sehen nur, dass sie die Gegenwart oder Abwesenheit desselben spüren. Die Veränderungen und Entwickelungen der Pflanzen sind von Reizen verursacht, welche die zweite Form der Kausalität ist. Aber die Idee der Pflanze bleibt frei von aller Kausalität, weil sie reine Objektivation des kausallosen Willens ist und nur in die allgemeinste Form des Vorstellens eingeht.

Idee des Tieres und Menschen.

In der Sukzession der Entwickelung der einzelnen Organe steht das Tier auf einer Stufe mit der Pflanze, aber seine Gestalt selbst, „obwohl schon Objektität des Willens auf dieser Stufe, reicht doch nicht hin zur vollständigen Darstellung seiner Idee, vielmehr wird diese erst ergänzt durch die Handlungen des Tieres, in denen sein empirischer Charakter, welcher in der ganzen species derselben ist, sich ausspricht und erst die vollständige Offenbarung der Idee ist, wobei sie den bestimmten Organismus als Grundbedingung voraussetzt“ (I 186).

[1]) Über die Willenserscheinungen in der Pflanze lese man die ausführliche Stelle in III 261 ff.

Wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze, so ist der eigentliche Charakter der Tierheit das Erkennen oder das Bewegen auf Motive. Das Tier ist das Abbild seines Willens (cf. III 246 ff.).

Viel höher als alle diese Stufen steht die Idee Mensch. Im Menschentum ist jedes Individuum eigenartig, während selbst die „oberen Tiere nur einen Anstrich von Individualität haben", über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrscht. Im Menschen hat das Bewusstsein seinen höchsten Grad erreicht; dabei hat der Mensch mit dem Tiere gemeinsam, dass er auf Motive hin reagiert.

Der ganze Prozess der Kausalität in der Natur hat also den Sinn, dass in ihr der Wille aus der unbewussten sich in die bewusste Erscheinungsform verwandelt.

Sehr deutlich tritt in diesem Aufbau der Idee im Unorganischen und Organischen, in der Hinweisung des Zurücktretens aller Vorstellungsmöglichkeit und aller Individualität, je weiter wir hinabsteigen, der Primat des Willens vor dem Intellekt hervor. Der Wille ist all den einzelnen Stufen gemeinsam, nur tritt allmählich der Intellekt hinzu. Schon bei Fichte muss die Vorstellung aus dem Wollen abgeleitet werden, um das Nicht-Ich zu setzen. Schopenhauers Satz lautet: „Der Intellekt ist dem Willen gegenüber sekundär".

Wie der Wille sich gleichermassen im Organischen wie im Unorganischen objektiviert und offenbart, so sind es die Ideen, welche Brücken schlagen vom Organischen zum Unorganischen. Wenn Schopenhauer die Ideen die ersten, ganz vollkommenen Objektivationen des Willens nennt, wenn die Einzeldinge in der Kontemplation die Ideen ihrer Gattungen werden, so fällt jeder Unterschied zwischen den Einzeldingen in der Ideenwelt, aber nicht so als wenn alle Ideen gleich wären; denn „zwei gleiche Ideen können nicht existieren, weil sie nur eine wären" (III 158). Es gibt viele Ideen, soviele als sich Dinge zu Gattungen zusammenbringen lassen. Aber diese vielen Ideen haben keine quantitative oder qualitative Verschiedenheit, weil sie nicht Teil haben an Zeit, Raum und Kausalität; sie sind Eines. Die Idee der Kraft, die aus der Anschauung der unorganischen Natur ausfliesst, ist im wesentlichen dasselbe, was sich als Idee der Pflanze, des Tieres und des Menschen ergibt, nur dass sich der Wille im Organischen und besonders in der Idee des Menschen deutlicher objektiviert als etwa in der Gravitation; denn die allgemeinsten Kräfte der Natur stellen sich als die niedrigsten Stufen der Willensobjektivationen dar, während wir auf der obersten Stufe der Objektität die Individualität bedeutend hervortreten sehen, besonders beim Menschen, wo keiner dem andern ganz ähnlich ist (I 188). Dass sie mich über die Erscheinungen erheben und die vollkommenen Objektivationen des Willens sind, eint die Ideen, und nur drückt sich der Wille in dem einen mehr aus als in dem andern.

Dieser Aufbau der Ideenlehre und die Art und Weise, wie Schopenhauer die Ideen und ihre Zugehörigkeit zu den Stufen im

Naturreich bestimmt, legt einen Vergleich zu der biologischen Betrachtungsweise oder zum Entwickelungsgedanken sehr nahe.

Jedoch ist es etwas ganz anderes, was Schopenhauer mit seinem Willensproblem in den Beziehungen der Naturzusammenhänge aufbaut, etwas anderes, was die modernen Gedanken über den Zusammenhang innerhalb der Natur konstruieren. Der Gedanke der Entwickelung des organischen Lebens, also eines zeitlichen Verlaufs, liegt ihm völlig fern. Denn nach Schopenhauer ist der Wille zeitlos. Ebensowenig wie Schelling und Hegel neigt auch er zu zu der Hypothese eines allmählichen Werdens des Organischen. Denn die Bestimmungen, die für die Objektivationsstufe des Willens geltend sind, bestehen für den Willen unabhängig von der Zeit, weil die Entwickelungsbedingungen, die zu dieser Welt der Erscheinungen führen, zu allen Zeiten vorhanden waren, die Objektivationsstufen ebenso ewig und unveränderlich sind wie die Naturgesetze. Im Zusammenhang der Entwickelung der Potenzen bei Schelling tritt auch er in scharfen Gegensatz zur mechanischen Naturauffassung, für die er kein Verständnis zeigt (cf. V 117 ff. 127). Es ist nicht ein zeitliches Nacheinander des Geschehens, sondern alles ist von Ewigkeit her gleichzeitig. Wir haben bei Schopenhauer eine ästhetisierende Naturauffassung: „Um hiervon die unmittelbarste Überzeugung zu erhalten, braucht man nur den Wirkungen eines Sturmwindes zuzusehen, der alles beugt, umwirft und zerstreut, während dessen aber ein Lichtstrahl, aus einer Wolkenlücke herabschiessend, so ganz unerschüttert und mehr als felsenfest dasteht, dass er recht unmittelbar zu erkennen gibt, er gehöre einer andern, als der mechanischen Ordnung der Dinge an: unbeweglich steht er da wie ein Gespenst" (II 353, 354).

Die Objektivationsstufen stehen nicht nur miteinander im Widerstreit, sondern sind auch an und für sich genommen etwas und zwar sind sie das, was in den platonischen Ideen gültig ist, zu dem man nicht auf dem Wege der Wissenschaft, des verstandesmässigen Vorstellens, nicht auf begrifflichem Wege, sondern auf dem Wege der Kontemplation gelangt.

4. Zwei Abweichungen von Plato.

Wie wir sehen, zählt Schopenhauer unter seine Ideen auch die Naturkräfte. H. Bonitz (Platon. Studien 1886³, p. 203 f.) meint, auch Plato habe unter den Naturkräften Ideen eingenommen. „Indem das Seiende selbst eine der realen Ideen ist, folglich jede andere Idee ist durch ihre Gemeinschaft mit der Idee des Seienden, so ergibt sich, dass unter einander entgegengesetzte Ideen, da jede derselben ist, gleichsehr Gemeinschaft haben mit der Idee des Seienden, also, da in der Gemeinschaft Gegenseitigkeit liegt, anderseits das Seiende, obgleich an sich weder in Ruhe noch Bewegung, doch aber in Ruhe oder Bewegung sein kann. Die Ideen werden so zu Kräften, weil die „Möglichkeiten" als eine reale Eigenschaft den Ideen zugeordnet werden." Diese Deduktion, die Bonitz aus dem Sophistes machen zu können glaubt, erscheint

wohl zu gesucht; eher könnte man eine solche Deduktion machen aus den Ideen = Zweckursachen. Jedenfalls gibt Plato unter seinen Ideen Naturkräfte nicht ausdrücklich an, und Schopenhauer fühlt sich auch hierin zu Plato im Gegensatz.

Eine andere Abweichung von seiner Ideenlehre sieht Schopenhauer darin, dass Plato auch von Artefakten Ideen annimmt, während er selbst sie ihnen abspricht. In der Republik (X 596 ff.) behauptet Plato, Tisch und Stuhl drückten auch die Ideen Tisch und Stuhl aus. Schopenhauer erwidert darauf, dass Tisch und Stuhl die Ideen ausdrücken, die „schon in ihrem blossen Material als solchen sich aussprechen" (I 283). Von Artefakten nimmt er drum nur Begriffe an, keine Ideen (also nur genera logica). Die Kunstprodukte stehen unter den Produkten der Natur (III 243). Dennoch steht die Ideenlehre Schopenhauers in engem Zusammenhang mit platonischen Gedanken. Nennt Plato nicht genau wie Schopenhauer seine Idee das bei aller Veränderlichkeit und Unstetigkeit der Einzelerscheinungen Beharrliche und Bleibende? Nehmen ferner die übrigen Ideen bei Plato nicht analog dem Verhältnis der Schopenhauer'schen Idee zum Willen und dem Sinnending eine Mittelstellung ein zwischen den Sinnendingen und der Idee des Guten? Gemeinsam ist beiden Philosophen auch die Betonung der Einheit der Idee, die ihr bei aller Vielheit zugesprochen werden muss.

Worin der Neuere abgeht von seinem Vorbild, das ist die Auffassung des Streites unter den Ideen. Die höhere Idee sucht die niedere zu überwältigen: „Wie der Magnet, der ein Eisen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, als die niedrigste Objektivation des Willens, ein ursprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eisens hat, in welchem steten Kampf der Magnet sich sogar stärkt, indem der Widerstand ihn gleichsam zu grösserer Anstrengung reizt; ebenso unterhält jede und auch die Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus darstellt, einen dauernden Kampf gegen die physischen und chemischen Kräfte, welche als niedrigere Ideen ein früheres Recht auf jene Materie haben" (I 206). So stellt sich das Streiten unter den Ideen nach Schopenhauer auf dieselbe Stufe wie das kausale Geschehen; er verwickelt an andern Stellen sich dabei in den Widerspruch, dass er der Naturkraft Ursache oder Wirkung abspricht. Verständlich werden seine Ausführungen wiederum nur durch die eigenartige Zwischenstellung, welche die Ideen zum Ding an sich und der Sinnenwelt einnehmen. Einmal steht die Idee als Äusserung des Willens über den Formen der Erscheinung, dann wieder ist sie der „schöpferische Untergrund der empirischen Welt".

Ein Widerspruch oder vielmehr eine unzulängliche Erklärung liegt wohl auch darin, dass Schopenhauer von der Abstammung des höheren Organismus aus dem niedern spricht, aber ganz transzendent die treibende Kraft des aufsteigenden Entwickelungsprozesses in den Willen und die Idee legt.

In dem Aufbau der Ideen und der Annahme der grossen Vielheit derselben ist die Anlehnung Schopenhauers an Plato evident. Dagegen kennt Kant nur wenige reine Vernunftbegriffe, nur wenige höchste Vernunftprinzipien, welche zur Systematisierung der reinen Verstandesbegriffe dienen. Aber der kantischen Bestimmung der Idee weiss Schopenhauer sich doch anzunähern. Seine Idee dient zwar nicht zu dieser Systematisierung der Kategorien des Verstandes, und er darf seine Ideen auch nicht dadurch, dass er sie erkannt werden lässt, dem mundus sensibilis preisgeben; denn das Erkennen ist abhängig vom Satze des zureichenden Grundes, der seinen Geltungsbereich in der Sinnenwelt hat. Deshalb spricht er seinen Ideen — und damit will er zu einer Übereinstimmung mit der kantischen Auffassung der Ideen kommen — nur die allgemeinsten Formen des Erkennens zu. Der Unterschied zwischen Schopenhauer und Kant liegt darin, dass Schopenhauer mehr das „Was" als das „Wie" der Erkenntnisweise im Auge hat. Wenn er so viele Ideen annimmt, als der Wille sich objektiviert d. h. in Willensakten sich äussert, so sehen wir auch darin trotz des Gegensatzes der beiden Philosophen in Bezug auf die Anzahl der Ideen doch die Zusammengehörigkeit in der Art, wie die Ideen sich darstellen: denn auch bei Kant werden die Ideen auf Grund der Dinge an sich gefordert, sind gleichsam Ausstrahlungen dieses Dinges an sich.

5. Intelligibler und empirischer Charakter.

Wir übergingen bisher den Unterschied zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter bei Schopenhauer, welcher Unterschied noch viel deutlicher auf Kant'schen Einfluss zurückweist.

Jeder Gegenstand der Sinne hat nach Kant einen doppelten Charakter, einen empirischen, durch den seine Handlungen als Erscheinungen mit andern Erscheinungen als ihren empirischen Ursachen gesetzmässig verbunden sind, und einen intelligiblen, wodurch er die nichtsinnliche Ursache jener Handlung ist. Die Kausalität des intelligiblen Charakters ist unabhängig von der Naturnotwendigkeit, die nur für die Sinnenwelt gilt, während der intelligible Charakter frei ist in dem Sinne, dass er einen Zustand von selbst anfangen kann (Krit. d. r. V.[2] 565).

Die kosmologische Freiheit wird ausserhalb der Erscheinung als letzte intelligible Ursache und Bedingung gesetzt. Ebenso wie die kosmische kann man auch die moralische Handlung ausserhalb der Zeitreihe annehmen, sodass das intelligible Vermögen in der intelligiblen ausserzeitlichen Tat des moralischen Subjekts erscheint. Durch diese intelligible Tat oder „Tat der Freiheit" bestimmt das moralische Subjekt seinen ganzen empirischen Lebenslauf und den empirischen Charakter, der sich uns in der ganzen Kette der Handlungen dieses Subjekts darstellt und somit das getreue Abbild des Intelligiblen ist.

Nur im Denken ist dieser intelligible Charakter, wir haben von ihm einen allgemeinen Begriff; im übrigen bleibt er so unbekannt wie das transszendentale Objekt, „ausser sofern er durch den empirischen als sein sinnliches Zeichen angegeben wird".

Auch Schopenhauer ist der intelligible Charakter ein ausserzeitlicher Willensakt (I 377, 392, 473, II 762, III 476 etc.), von dem die ganze Kette der Handlungen eines Menschen, der empirische Charakter eine Folge ist. Aber er dehnt diesen intelligiblen Charakter auf die ganze Natur aus. Ideen und intelligibler Charakter sind Synonyma. Die verschiedenen Reaktionsfähigkeiten der Individuen sind zurückzuführen auf eine Verschiedenheit der ihnen zugrundeliegenden intelligiblen Charaktere. Es ist also auch der empirische Charakter jeder Tierspezies, jeder Pflanzenspezies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur als Erscheinung eines intelligiblen Charakters d. h. eines ausserzeitlichen, unteilbaren Willensaktes anzusehen. Die Stufe, auf der sich der Wille beim Menschen objektiviert, ist viel erhabener als beim Tier. Dafür ist der intelligible Charakter beim Menschen „mit so vieler Erkenntnis überkleidet, dass sein wahres Wesen fast nur zufällig und stellenweise zum Vorschein kommt" (I 219). Im Tiere sehen wir den Willen zum Leben gleichsam nackter, ganz nackt bei der Pflanze als blosser, blinder Drang. Im Unorganischen äussert sich die Idee, die hier einem einzigen, sich gleichbleibenden Willensakte gleichzusetzen ist, nur auf eine einzige, sich stets gleichbleibende Weise, sodass der empirische Charakter des Unorganischen gleichsam zusammenfällt mit dem intelligiblen Charakter desselben. Anders im Organischen: Die Organismen entwickeln sich nacheinander und ihre einzelnen Teile nebeneinander, ihr intelligibler Charakter, ihre Idee kommt erst in der Summe der Äusserungen ihres empirischen Charakters zusammengefasst zum Ausdruck. Aber diese Sukzession der Entwickelung der Organismen und die Simultanität ihrer Teile vernichtet nicht die Einheit der in die Erscheinung tretenden Idee, „vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der notwendigen Beziehung und Verkettung jener Teile und Entwickelungen miteinander nach dem Gesetz der Kausalität".

Der im Dienste des Willens tätige Intellekt schaut nicht die Idee, er erkennt nur die Relationen des Dinges. Zunächst erkennt er die Beziehungen des Dinges auf den Willen, wodurch sie zu Motiven desselben werden; er kann jedoch auch die Beziehungen der Dinge zu einander auffassen, welche Erkenntnis erst im menschlichen Intellekt von Bedeutung wird, die sich beim entwickelten Tier nur in sehr engen Grenzen hält. Sie ist die wissenschaftliche Erkenntnis, die nur mittelbar im Dienste des Willens steht, und bildet den Übergang zum objektiv reinen Erkennen. Fasst man mehrere und mannigfaltige Beziehungen eines Objekts zugleich auf, so wird das eigene Wesen des Objekts, das aus den Relationen sich ergibt, allmählich sichtbar, ist jedoch ganz verschieden von den Relationen. Je mehr das Wesen des Objekts erfasst wird, umso mittelbarer wird die Rolle, die der Intellekt unter dem Willen

spielt; erhält er das Übergewicht über den Willen, so tritt ihm das reine objektive Wesen des Dinges entgegen ohne Beziehung auf den Willen. Wie dann der Intellekt nicht mehr Relationen auffasst, so steht er auch ausserhalb der Erscheinungswelt, die ganze Gattung des Dinges, die Ideen hat er zum Objekt, den „Wurzelpunkt" aller Relationen. Da diese vollkommene Erscheinung sich aus den Relationen aufbaut, so schaut der Intellekt nicht das Ding an sich, sondern nur den objektiven Charakter des Dinges. Weil aber jedes erkennende Subjekt zugleich als Individuum ein Teil der Natur ist, hat es auch einen Blick in das Innere der Natur in seinem Selbstbewusstsein, wo sich am unmittelbarsten der Wille kundgibt. In der Idee manifestiert sich der Wille, weshalb er auch darauf ausgeht, die permanenten Formen stets zu erhalten: „Viele Tausende von Hunden haben sterben müssen, ehe es an diesen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tausende hat die Idee des Hundes nicht angefochten: sie ist durch alles jenes Sterben nicht getrübt worden" (II 567).

Wenn Schopenhauer den intelligiblen Charakter auf die ganze Natur ausdehnt, so kann er es nur dadurch, dass er von der Vorstellung, welche die Handlung immer begleitet und dem Motiv, das sie hervorruft, gänzlich absieht. Der Wille ist das Primäre und steht über dem Intellekt. Kants Primat der praktischen Vernunft liegt schliesslich begründet in einer Erkenntnis, die immer die Form der Vorstellung behält; denn weil die Verstandeswelt der Grund der sinnlichen Welt ist, deshalb sind die Vernunftgesetze verpflichtende Imperative und haben die Form der intellektuellen Erkenntnis; der Grund der moralischen Handlung liegt nach Kant somit in einer Vorstellung, welche das moralische Gesetz der sinnlichen Welt voransetzt. Die Freiheit, die Schopenhauer in der intellektuellen Tat gewinnt, liegt im Sein, im Willen (allgemein ethische Tendenz des Daseins, keine moralische Persönlichkeit; operari sequitur esse).

Durch den Regressus vom Bedingten zum Unbedingten gelangt Kant zum Ding an sich. Schopenhauer erfasst die Objektivation des Dinges an sich durch unmittelbare Anschauung, wie wir sehen werden. — Nur die Erscheinungsweise des Objekts ist durch die Erkenntnisformen des Subjekts bedingt, so führt Kant aus. Das Objekt an sich aber ist vom Subjekt unabhängig. Das transszendentale Objekt wird durch das Fehlen aller Subjekte nicht betroffen, es *ist*, gleichviel ob es ein Subjekt gibt, auf dessen Sinne es einen Einfluss üben kann oder nicht. Zwischen Subjekt und Objekt kann somit das Verhältnis der Kausalität stattfinden, und wir können vom Subjekt und seinen Sinnesempfindungen als der Wirkung zum Objekt als Ursache aufsteigen. Es ist nur die Erweiterung der Kategorie der Kausalität zur Idee, wodurch der Freiheitsbegriff zum Grenzbegriff unseres Denkens wird. — Für Schopenhauer ist ein vom Subjekt unabhängiges Objekt ein Ungedanke; Subjekt und Objekt sind korrelative Begriffe. Ein Objekt kann also eine Ursache der Sinnesempfindung des Subjekts sein. Subjekt und Objekt sind für einander da und bilden eine Einheit. Von aussen

her kann das Subjekt nun nicht zur Erkenntnis des transszendentalen Objekts kommen, auch durch eine Schlussweise nicht, sondern nur durch das intuitive Erkennen, die unmittelbare Anschauung. Sind Subjekt und Objekt für einander da, so müssen sie im letzten Grunde des Seins, „im innersten Kern der Natur" zusammenfallen, weshalb wir dahin blicken müssen, wo erkennendes Subjekt zugleich erkanntes Objekt ist. Kants Schluss ergibt nur, dass es ist, aber nicht was es ist. Schopenhauer glaubt das Was der Dinge, die Ideen zu erfassen.

„Durch Analogie und tiefes Eindringen in das Wesen der Dinge, finden wir auch, dass der Wille das letzte Was der Natur ist: die Welt ist mein Wille, und die Zweiheit des Erkennens in Subjekt und Objekt fällt im Willen zu einer Einheit zusammen." Später mildert Schopenhauer den Ausdruck, dass der Wille auch die letzte Grundform (nämlich Objekt und Subjekt) des Vorstellens ablege und nicht in Subjekt und Objekt zerfalle (II 228, 580—81), weil die Erkenntnis von innen zwar frei sei von Raum und Kausalität, aber nicht von der Zeit (Anlehnung an Kants Lehre vom „innern Sinn").

Wenn auch die Ideen eine generalisierende Tendenz haben, so spielt dennoch nach Schopenhauer der Charakter des Individuums eine wichtige Rolle, ja der Philosoph erkennt dem Individualcharakter den Wert einer Idee zu. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auch, wenn wir an die eigentümliche Zwischenstellung denken, welche die Ideen zum mundus intelligibilis und dem mundus sensibilis einnehmen.

Was Plato den Dämon nennt, des Menschen innerstes Wesen, das ihn leitet, und das nicht ihn, sondern er sich selbst wählt, ist bei Kant der intelligible Charakter, der zur Beurteilung für den Wert und Unwert eines Daseins, wo es darauf ankommt, selig oder verdammt zu werden, massgebend und ausschlaggebend sein muss, nicht aber der tote Begriff. Nach Schopenhauer ist Kants Ding an sich die Einheit, der grosse Urwille, der in den Ideen seine Arten hat, seine adäquaten Objektivationen. Die Idee ist für die Erscheinungswelt die Einheit bereits, die Sinnendinge finden in den Ideen schon ihre Gattung, ihren intelligiblen Charakter.

Der Inhalt des Wortes Idee bei Schopenhauer erhält eine weitere Erklärung und Analyse, wenn wir das principium individuationis ins Auge fassen, wie es bei unserm Philosophen auftritt. Zugleich wirft diese Betrachtung ein Licht mehr auf die Stellung der Idee zum Einzelding.

Die Ideenanschauung ist frei vom principium individuationis d. h. von den Anschauungsformen von Raum und Zeit; denn die in diesem Prinzip befangene Erkenntnis erkennt nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich (I 334, 454 ff.). Es gibt nämlich zwei verschiedene Betrachtungsarten der Dinge: „die eine geschieht dem Satze vom Grunde gemäss und erkennt bloss die Relationen der Dinge zu einander; die andere sieht in den Dingen das Allgemeine, die Ideen (I 240 f.). Den Ausdruck des principium individuationis entlehnt er der Scholastik; So setzt Don Scotus die Individuation

in die Form: Die Form macht die „quidditas“ zur „haecceitas“: „unitas individui consequitur aliquam entitatem aliam determinantem istam, et illa faciet unum per se cum entitate naturae.“

Diesen Ausdruck gebraucht Schopenhauer in einem „etwas andern Sinn“: er bezeichnet Raum und Zeit, insofern sie die Vielheit möglich machen, so; „denn diese sind das Medium der Individuen“ (I 186). [Leibnizens Schrift „De Principis individui“ (1663) hat Schopenhauer nicht gekannt, weil er an keiner Stelle seiner Werke darauf zu sprechen kommt.] Das Principium ist die Form der Erkenntnis des Individuums. Plato postulierte — so sucht Schopenhauer bei diesem einen Vergleich zu seiner Lehre — die sogenannte „Materie“ als Drittes zwischen die Idee und das Erscheinungsding (Tim. 49 f.). Nun stellt „jede Erscheinung, die in die Form des principium individuationis eingegangen ist, sich an der Materie, als Qualität derselben, dar. Insofern ist also die Materie das Bindungsglied zwischen der Idee und dem principium individuationis. Das Individuum ist, als Erscheinung einer Idee, immer Materie. Auch ist jede Qualität der Materie immer Erscheinung einer Idee und als solche auch einer ästhetischen Betrachtung, d. i. Erkenntnis der in ihr sich darstellenden Idee, fähig“ (I 286). — Wenn der Mensch also von den vielen Dingen abstrahiert und das Allgemeine erkennt, sich frei macht von den Anschauungsformen von Raum und Zeit, dann erst gelangt er zur Anschauung der Idee. Die Idee hat selbst nichts gemeinsam mit dem Individuum, wenn auch jede Erscheinung einer Idee eingeht in das principium individuationis. Die Idee ist gegenüber der Vielheit des Individuellen die Einheit, gegenüber dem Wechselnden und Werdenden das Bleibende und Allgemeine. Die Konsequenz, die er aus dieser Wirkung des principium individuationis für seine Ethik ziehen muss, geht dahin, dass das principium „durchschaut“ werden muss, damit ein Quietiv des Wollens und damit jener Zustand eintrete, den Schopenhauer „den Ursprung der Gerechtigkeit, und wenn sie weiter geht, der Liebe und des Edelmutes nennt; sie führt schliesslich zur Verneinung des Willens zum Leben.

6. Die Ideenanschauung.

Die ἔρως-lehre Platos bedeutet, wie ausgeführt ist, einen wichtigen Teil der Ideenlehre; denn sie stellt die Genesis der Lehre dar und gibt die Erklärung, wie sich die Kluft, welche den mundus sensibilis und intelligibilis trennt, schliesst, und wie der Mensch aus dieser Welt des Werdens zum Schauen der Ideen gelangt. In Kants Kritik der Urteilskraft fanden wir ein Analogon hierzu. Auch bei Schopenhauer spielt die Anschauung der Ideen eine wichtige Rolle und gerade hierin sucht er bei seinen beiden Vorbildern Anknüpfungspunkte.

In der Anschauung der Ideen vereinigen sich Wissenschaft und Kunst, die also immer zusammengehen sollen. Die ganze Macht des Geistes muss man der Anschauung hingeben, um das „Was“ der Dinge zu betrachten. „Wenn man sich ganz in die

Anschauung versenkt und das ganze Bewusstsein ausfüllen lässt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Feld, ein Gebäude oder was auch immer; indem man . . . sich gänzlich in den Gegenstand verliert d. h. eben sein Individuum, seinen Willen vergisst und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehen bleibt; so dass es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewusstsein von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermassen das Objekt aus aller Relation zu etwas ausser ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe" (I 244).

Vorbedingung zum Schauen der Ideen gilt Schopenhauer, wie wir sehen, Freiheit von subjektiven Willenszwecken (II 447 f.). Erst durch die Befreiung von der Dienstbarkeit des Willens und seiner realen Interessen gewinnt die Erkenntnis jene Absichtslosigkeit und Unbefangenheit, die sie fähig macht, für die Objekte ein Spiegel zu werden (cf. II 431; I 253). Die ästhetische Idee tritt zur ästhetischen Anschauung hinzu, macht diese erst inhaltlich wertvoll.

Zunächst ist die ästhetische Anschauung sinnlich, da sie sich an einem Sinnenschein der Erfahrung oder dem Phantasieprodukt entzündet, und als solche umfasst sie Raum, Zeit und Relationen der mannigfaltigsten Weise. Wenn sie jedoch transszendentale Anschauung werden muss, also mehr sein will als die gemeine sinnliche Anschauung, dann geht sie über Zeit, Raum und Kausalität hinweg und behält nur die allgemeinste Form der Erscheinung und damit der Vorstellung. Er scheidet also zwischen ästhetischer Anschauung und transszendentaler. Die ästhetische Anschauung nennt er auch kontemplative Auffassung (I 252) oder intuitive Appresension (I 312) oder Erscheinung der Idee (I 326) „rein objektive Anschauung" (II 436). Zuweilen bleibt Schopenhauer sich nicht ganz konsequent und zwar da, wo er die Idee als durch die sinnliche Anschauung erfasst schildert. Deshalb, so meint Eduard v. Hartmann, müsse man, wie man ästhetische und transszendentale Anschauung trennte, auch ästhetische und transszendentale Idee trennen als Korrelate zu ersteren, weil dadurch manche Widersprüche ihre Erklärung fänden (Ed. v. Hartmann „Die deutsche Ästhetik seit Kant" I. Teil 1885, p. 47 Ges. Werke Bd. III; cf. auch Schopenhauer II 444).

Schon Kant sagt, dass man auf zwei Wegen zur transszendentalen Idee gelangen könne, 1. durch den reinen Vernunftbegriff, 2. durch die ästhetische Anschauung. Aber Kant hat nach Schopenhauer den Fehler gemacht, dass er annimmt, durch die Sinne werden uns die Gegenstände „gegeben" und durch den

Verstand werden sie dann vermöge seiner Kategorien „gedacht". Dadurch, dass durch die Verstandeskategorien erst die Gegenstände gedacht werden, bringe Kant das Denken in die Anschauung, und dadurch dass das Denken es mit den einzelnen Gegenständen zu tun habe (nicht allein mit den Begriffen), bringe er das Anschauen in das Denken. Zur transszendentalen Idee gelange er in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft, aber ausnahmsweise auch intuitiv. Der Verstand arbeitet erst vermöge seiner einzigen Funktion, welche im Erkennen des Kausalzusammenhanges besteht, die Data der Empfindung in Anschauung um.

„Momentane Erhöhung der Intensität unserer intuitiven Intelligenz" gibt uns die Möglichkeit, sagt Schopenhauer, „sogleich die Dinge mit ganz andern Augen anzusehen, indem wir sie nicht mehr ihren Relationen nach, sondern nach dem, was sie an und für sich selbst sind, auffassen und nun plötzlich ausser ihrem relativen auch ihr absolutes Dasein wahrnehmen" (II 438; I 243).

Wollen wir die transszendentalen Ideen nicht bloss als undeutlichen, virtuellen, impliciten, verborgenen Sinn der ästhetischen Idee, sondern direkt erfassen, so lehrt Schopenhauer, dass diese transszendentale Idee vom Individuum als solchen nicht erkannt wird, weil sie eben ganz ausserhalb der Erkenntnissphäre desselben als solchen liegt. Unbewußt ist die Auffassung der Idee, wie auch das Genie „unbewusst, ja instinktmässig produziert". Das Subjekt ist nämlich neben dem individuellen Bewusstseinssubjekt zugleich absolutes Erkenntnisobjekt (I 35 und II 24), reines Subjekt des Erkennens, ewiges Weltauge (I 253). In der unbewussten transszendentalen Ideenanschauung lässt sich Subjekt und Objekt, Erkennendes und Erkanntes nicht mehr unterscheiden, es durchdringt sich gegenseitig. Die transszendentale Idee ist das begriffliche Prius der Welt der Individuationen; die Welt an sich ist bestimmt in der „unbewussten" Idee und hat sie zur Voraussetzung, wie die ästhetische Idee, die ein tertiäres Produkt ist, durch die Welt der Individuen vermittelt ist, wobei die transszendentalen Ideen mitwirken. Die Ideen sind spezies rerum.

Das reine Subjekt des Erkennens und die Idee fallen zusammen; wir haben dann ein absolutes Subjekt-Objekt, sodass die unbewusste transszendentale Anschauung die adäquate Objektität des Wesens und Dinges an sich der Welt ausmacht. Das Weltwesen selbst, der „einfache Wesenskern" bleibt jedoch unerkennbar, er kann nur negativ bestimmt werden. Bei der Kontemplation wird das einzelne Ding sofort zur Idee seiner Gattung, nur Ideen schaut das reine Subjekt des Erkennens, wodurch die Welt als Vorstellung ganz vollkommene Stufe der Objektivation des Willens ist: „Als Wille, ausser der Vorstellung und all ihren Formen, ist er einer und derselbe im kontemplierten Objekt und im Individio, welches sich an dieser Kontemplation emporschwingend als reines Subjekt seiner bewusst wird" (I 246).

Zwei Bedingungen knüpfen sich also an das Schauen der Ideen, die unzertrennlich miteinander verbunden sind: Die Erkenntnis des Objekts, d. h. der platonischen Idee gleich beharrender

Form dieser ganzen Gattung von Dingen, und das Selbstbewusstsein des Erkennenden, nicht des Individuums, sondern des reinen, willenlosen Subjekts des Erkennens.

Das Individuum soll sich demnach selbst vergessen, d. h. reines erkennendes Subjekt werden. Plato lehrt, man müsse die Erkenntnis aller Gemeinschaft mit dem Leibe entziehen, d. h. sie von den Sinnen und der Anschauung rein halten. Durch Kants Kritik der reinen Vernunft fällt diese reine Seelentätigkeit, denn auch in der innern Anschauung unseres Selbst und des innern Zustandes haben wir keine Anschauung der Seele selbst, sondern wir schauen uns nur so an, wie wir uns erscheinen. Wäre die innere Anschauung intellektuell, so könnten wir nach Kant uns unmittelbar vorstellen, wie wir sind und nicht, wie wir erscheinen. [Nur der göttliche Verstand kann sich vielleicht selbst anschauen, weil durch seine Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich hervorgebracht werden.] Allerdings gibt es nach Kant, wie wir sehen, reine Vernunftbegriffe, aber sie führen nicht zur Erkenntnis des Dinges an sich; Schopenhauer nennt sie die Form des erkennenden Bewusstseins selbst (III 63).

Für Schopenhauer ist die Anschauung sehr wichtig, weil die Erkenntnis ohne sie keinen Stoff haben würde. Die Anschauung wird durch den Leib vermittelt und ist für Schopenhauer das einzige Organ der Wirklichkeit. Die Anschauung ist die Quelle aller Erkenntnis, der innerste Kern jedes echten und wahren Erkennens, weshalb er sie auch Urerkenntnis nennt. Deshalb ist es auch nicht möglich, dass „eine aus einer objektiven anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt durchaus falsch sei, sie kann höchstens einseitig" ausfallen. So unterscheidet sich die Anschauung stark von aller Erkenntnis durch abstrakte Vorstellungen, sie ist intellektual, und alles, was wir anschauen, schauen wir als Ursache an.

Plato will aber nicht durch den Leib anschauen, sondern postuliert reine Seelentätigkeit. Die der Seele eigentümliche Kraft des Erkennens, die sie zu den Ideen hinleitet, der *Eρως*, die intellektuelle Anschauung, die in ideeller Liebe das Metaphysische erfasst, ist bei Schopenhauer nicht so mystisch formuliert und gedacht. Aber dennoch geht seine Auffassung über das Schauen der Idee über Kant hinaus und ist metaphysischer gewendet, sodass er in diesem Punkte Plato sich mehr nähert. Den Zustand des ästhetischen Geniessens sehen Plato und Schopenhauer als besonders erstrebenswert an (Symp. 211 D und Schop. I 407, 265). Nach den philosophischen Gedanken beider erhält sich die Idee Mensch durch die geschlechtliche Liebe, wodurch der Menschheit das Prädikat unsterblich zukommt; während er als Individuum unrettbar dem Tode verfallen ist, lebt er durch die Zeugung der Nachkommenschaft in der Gattung fort (Symp. 207 B, 208 C und Schop II 605, 683). Eine Ähnlichkeit liegt wohl auch darin, dass Schopenhauer in der Ideenanschauung den Intellekt sich vom Willen losreissen lässt, d. h. rein und willenlos im Erkennen werden lässt, und dass Plato bei der Betrachtung der schönen

Einzeldinge dem Betrachtenden klar werden lässt, dass die Schönheit in allen Körpern ein und dieselbe ist, d. h. die einzelnen schönen Körper nur Erscheinungen der Idee Schönheit sind. Bei Plato ist der Zustand der ästhetischen Betrachtung anhaltender, weil der wahre Erotiker allmählich zu immer höheren Stufen steigt, dagegen die Zeitdauer der ästhetischen Betrachtung nach Schopenhauer ganz kurz ist und plötzlich. In der Rede des Aristophanes endlich gibt der Eros dem strebenden Menschen die Möglichkeit, den ursprünglichen glückseligen Zustand des ganzen Menschentums wiederzuerlangen: durch das Zusammentreffen mit dem der eigenen Individualität angemessenen Wesen wird dem Liebenden ein grosses Glück zuteil. Liegt hierin ein ausgesprochen optimistisches Moment, so finden wir die gegensätzliche Auffassung bei Schopenhauer: Nach ihm ist die Liebe ein blinder Drang der Gattung, sich im neuen, dem Typus Mensch angemessensten Individuum auf Kosten der Liebenden zu erhalten, die mit Enttäuschung und Irrtum ihr eigenes Glück zu erstreben wähnen.

Das von aller Gemeinschaft mit dem Willen reingehaltene und intuitive Erkennen, das höchst objektiv und vollkommen ist, nennt er das „berichtigte Analogon" zu Platos Gedanken. Auf den ersten Blick erscheinen uns die Systeme beider als heterogen: Plato glaubt sich in der Kontemplation der Ideen ganz ausserhalb der Erscheinungswelt versetzt, ganz wahrhaft erkennend, mit wahrem Wissen von dem Urwesen der Welt behaftet. Schopenhauer bleibt in der Erscheinungswelt, ja, reisst sich los von jenem Urding, dem Willen, den die Erscheinungswelt nachahmt; aber er erkennt den Willen nicht, sondern nur die ersten Objektivationsstufen desselben, die allerdings auch dem Raum, der Zeit und Kausalität enthoben sind. Jedoch beide Philosophen wussten sich in erhabenen Momenten, in der Hingebung an die Kunst, in der Betrachtung der ethisch-ästhetischen Seite unseres Lebens, losgelöst vom irdischen Leben. Seine Dialektik wirkt bestechend, wenn Schopenhauer in der Loslösung des Willens zum Leben, in der reinen Anschauung sich über alles Elend und den Jammer der Erscheinungswelt hinweggetragen fühle.

Schopenhauer nähert sich in diesem Punkte mehr der platonischen als der kantischen Auffassung: denn ihm sind wie Plato die Ideen eine „höhere Wirklichkeit". Die Ideen anzuschauen und damit eine Einsicht in jene höhere Welt zu tun, vermag der Künstler und der sich der Kunst hingibt. Nur das „Was" betrachten wir in der künstlerischen Kontemplation. Nicht mehr den einzelnen Gegenstand erkennen wir, sondern die Idee, der ewige und unendliche Gehalt der Dinge. Seine Ideenlehre begründet den Satz, dass wir uns dem Gegenstand gegenüber uninteressiert verhalten. So schuf Schopenhauer der in der Ästhetik unserer Klassiker sich geltend machenden Ahnung einer höheren idealen Wirklichkeit eine metaphysische Grundlage, indem er auf die Bedeutung hinwies, welche die Dinge für unser Gemüt haben. In der künstlerischen Anschauung und im Kunstwerk selbst offenbart sie sich uns. Mit dieser Deduktion sucht er seine Forderung

zu rechtfertigen, dass Kunst und Wissenschaft zusammengehen müssen.

Wenn die ästhetische Betrachtungsweise nach Schopenhauer in dem Schweigen des Willens und der Erkenntnis der Ideen besteht, so leuchtet die Ähnlichkeit mit Kants „uninteressiertem Wohlgefallen" ein. Auch Kant spricht dann von ästhetischer Betrachtung, wenn ein Gegenstand ohne Begehren, d. h. ohne alles Interesse gefällt. In der reinen Betrachtung schweigt der Wille und das Begehren. Aber Kant unterscheidet sich von Schopenhauer darin, dass „die ästhetische Betrachtung der Dinge sich nicht erkennend verhält". Zu einem Schauen der Ideen in Schopenhauer'schem Sinne gelangt Kant nicht in seiner Ästhetik; aber dennoch berühren sich die ästhetischen Auffassungen beider Philosophen in dem Satze: „Schön ist, was ohne Interesse allen durch seine blosse Form notwendig gefällt," nur dass Schopenhauer die ästhetische Betrachtungsweise fast für den echten Künstler und Philosophen allein in Anspruch nimmt, während es dem Alltagsmenschen nur selten gelingt, sich zum Schauen der Idee zu erheben.

Das ästhetische Wohlgefallen ist nach Schopenhauer subjektiv: er nennt es „Freude über das blosse anschauliche Erkennen als solches", im Gegensatz zum Willenstrieb. Auf zwei Wegen gelangt man zu dieser Freude:

1. Das Schöne wirkt auf uns, d. h. die Objekte können durch ihre Formen, „aus denen die in ihnen individualisierten Ideen uns leicht ansprechen", der ästhetischen Kontemplation unmittelbar entgegenkommen (I 271).
2. Wir haben das Gefühl des Erhabenen, was Schopenhauer nicht wie Kant ein mit Rührung verknüpftes Wohlgefallen nennt, sondern als ein feindliches Verhältnis auffasst, weil unser Wille in einem solchen Zustand vollständig vernichtet wird und wir eines Ringens bedürfen, „um uns vom starren Willen loszureissen". Doch gibt es Übergangsstufen vom Schönen zum Erhabenen und von diesem zu jenem. Aus der Reihenfolge der Ideen ergibt sich die Stufenfolge der Künste.

IV. Zusammenfassung.

Wenn man die metaphysische Fundierung der platonischen Philosophie und den Kritizismus als das Charakteristikum des Kant'schen Systems im Auge behält, so geben gerade diese beiden Systeme wichtige Vergleichspunkte ab. Vor allem ist zu erinnern an die bedeutungsvolle Unterscheidung des mundus sensibilis und intelligibilis, auf welcher Trennung sich in letzter Linie die beiden Systeme aufbauen, erklären, und auf die sie sich zurückführen lassen. Diese Trennung bildet ihre Voraussetzung; dass die beiden Philosophen zu verschiedenen Zielen gelangten, lag am jeweiligen Charakter der Systeme. Wie die Welten verschieden gesetzt werden, so auch die Erkenntnisweisen, die ihnen zugekehrt sind. Auch in diesem Punkte verfolgen Plato und Kant eine Richtung. In praktischer Hinsicht berühren sich die beiden Systeme so nahe, dass Kant selbst auf die Ähnlichkeit und Übereinstimmung mit Platos Ethik hinweist. Endlich lassen die platonische Eroslehre und Kants Lehre vom uninteressierten Wohlgefallen grosse Ähnlichkeit erkennen. — Wie stark die ganze Philosophie Schopenhauers unter dem Zeichen derselben Trennung der beiden Welten steht, zeigt der Titel seines Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung." Mit diesem Werk reiht er sich ebensosehr in die Zahl der nachkantischen Philosophen ein, wie sich anderseits der platonische Einfluss bei ihm geltend macht; und zwar erfolgt die Zuwendung zu Plato und seinem System entschiedener und deutlicher als die zu Kant. Dieser hatte durch seine „Kritik der reinen Vernunft" der Metaphysik allen Boden entzogen. Bei Schopenhauer sehen wir wieder ein starkes Bedürfnis nach Metaphysik und Ergründung des letzten Wesens der Welt. Und so stehen sich Plato und Schopenhauer in der ganzen Färbung ihrer Philosophie und der metaphysischen Betrachtungsweise sehr nahe. Was die Ideenlehre bei Schopenhauer angeht, so findet der Beschauer bei Plato und Kant gleichviele Anhaltspunkte für eine analoge Betrachtung. Die Kant'schen Ideen sind regulative Prinzipien der Vollständigkeit der Synthesis, während die Erkenntnis des mundus phaenomenon niemals vollständig ist (cf. Reflex. II 1132). Auch die platonischen Ideen stellen das ganze wahrhafte Sein dar, sie sind Totalitäten und ganz vollkommen, dahingegen die Einzeldinge nur teil haben an dieser Vollkommenheit, immer unvollendet bleiben, wie auch die Wahrnehmung der Einzelerscheinungen gegenüber der Ideenerkenntnis an Vollkommenheitsgrad weit zurücksteht. Die Kant'schen Ideen als regulative Prinzipien sind unabhängig von den Formen des Raumes, der Zeit und Kausalität; auch Plato nennt seine Ideen zeitlos

und ortlos; unterschiedlich bleibt dabei noch, dass Plato Idee, Realität und Sein identifiziert, während Kant die reinen Vernunftbegriffe nicht bis zum Ding an sich gelangen lässt. Das Ding an sich, das unerkennbar sein sollte, wurde bei Schopenhauer zum Willen, der, wenn auch nicht von aussen, so doch von innen her zu erfassen ist. Zwar geschieht dieses Erfassen nicht mittels des Intellekts; denn der ist sekundär gegenüber dem Willen: Aber wenn der grundlose Wille sich in irgendeiner Weise objektiviert, so sind doch diese Objektivationen erkennbar. Die dem Willen adäquaten Objekte sind die Ideen. Sie sind somit nicht das Ding an sich und auch nicht identisch mit dem platonischen Begriff des wahrhaft Seienden. Sie rücken eine Stufe tiefer, indem sie zu adäquaten Objektivationsstufen des Dinges an sich werden und an der ewigen Wesenheit teilnehmen. Nach unten hin sind sie in der Weise abgegrenzt, dass sie zwar in die allgemeinste Form des Vorstellens eingehen, aber dennoch nicht wie die Sinnendinge unter den Formen des Satzes vom Grunde stehen. Sie haben also ihren Platz zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung. Das ist der wesentliche Unterschied gegenüber Plato, und das Studium Kants und die Aufnahme des Dinges an sich bewirkten diese Umdeutung der Ideenlehre. Die Verwandtschaft der Ideenlehre der drei Philosophen erhält schliesslich ihre letzten Stützpunkte in der Art und Weise der Anschauung der Idee, wie sie in der platonischen Eroslehre, der kantischen „Kritik der Urteilskraft" und der intuitiven, kontemplativen Anschauung bei Schopenhauer vorgetragen wird.

Ein Schlusswort möge noch in knappen Zügen auf Zusammenhänge des Schopenhauer'schen Systems mit Spinoza, Fichte und Schelling hinweisen.

Deutlich steht die Epoche, in der Schopenhauer lebt, unter dem Zeichen des Spinozismus, so in der Identitätsphilosophie Schellings, so in Goethes Weltanschauung, um nur einige zu nennen. Ganz abgesehen von einer historischen Abhängigkeit Schopenhauers von Spinoza, für deren Nachweis hier kein Raum ist, lassen sich in den beiderseitigen Systemen leicht Analoga finden. In Schopenhauers Willensmetaphysik vor allem leuchtet dies klar ein. Wie sehr er sich im Zusammenhang seiner Zeit wusste, zeigen seine Worte: „Meine Zeit hatte bereits, nachdem Bruno, Spinoza und Schelling es gelehrt, ganz wohl begriffen, dass Alles Eins sei: aber was dies Eine sei und wie es dazu komme, sich als das Viele darzustellen, habe ich zuerst gelehrt" (Frauenstädt: „Schopenhauer von ihm und über ihn" p. 369. cf. II 757). Zwischen Spinozas Monismus und Kants Erscheinungswelt schiebt sich die platonische Ideenwelt. Allerdings ist der Ausgangspunkt für Schopenhauer ein anderer als für die andern Geister der Zeit. Die Welt ist ihm der Makrokosmos, das grosse Ganze; das Einzelne und der Einzelne löst sich auf in eine grosse, weltumfassende Einheit, den Willen; dagegen fordert seine Zeit die universelle Persönlichkeit des Einzelnen, der an dem grossen All teilnimmt. Die Betonung, dass sein Werk aus „einem Guss" sei und immer der Einheit zustrebe, nämlich immer zum einen Urwillen,

das erinnert an Spinoza. Denkt man ferner an die intuitive Anschauung der Idee und die Kontemplation, in welcher der Intellekt sich von allen Willenseinflüssen befreit und rein und unmittelbar das Wesen selbst erfasst, und Spinozas scientia intuitiva, die höchste Art der Erkenntnis, die stets die Wahrheit trifft, so sieht man deutlich die Ähnlichkeit beider Lehren. Dabei bleibt aber ein Hauptunterschied zwischen ihm und Spinoza bestehen: Während sich bei Spinoza die adäquate Idee nicht aus der inadäquaten, der verstümmelten entwickeln kann, entwickeln sich nach Schopenhauer die höheren Objektivationsstufen aus den niedrigeren.

Gehen wir zu Schopenhauers Verhältnis zu Fichte über. 1811/12 hat Schopenhauer Fichtes Vorlesungen gehört und sicherlich trotz der Randbemerkungen und Anfechtungen, die er späterhin Fichte zu machen beliebte, von dessen ethischen Gedanken Anregungen empfangen. So konnte ihn Fichtes Betonung der Priorität des Willens in seinen eignen Gedanken nur stützen. Wenn Plato und Kant ihm die Erhebung in eine bessere Welt, oder, wie Schopenhauer sagt, in ein „besseres Bewusstsein" boten, so musste Fichtes Ethik, die auch ein höheres Leben der Freiheit, wo das Handeln in den Dienst des sittlichen Gebots tritt, aufstellt, ihm zusagen. Zum Vergleich mögen zwei Sätze der beiden Philosophen folgen:

Schopenhauer: Der Intellekt ist als ein Werk des Willens anzusehen und stellt sich gleichsam nur per accidens ein; der Wille ist das Primäre, der Intellekt das Sekundäre.

Fichte: Wenn wir in unser Selbst hineinsehen, finden wir uns als wollend. Denkend sind wir nur dadurch, dass die absolute Tätigkeit das Nichtich erzeugt.

Mit Fichte macht Schopenhauer sich Kants Resultat zunutze, dass die Welt unsere Vorstellung ist. Dieses Resultat machen sie zur ersten Voraussetzung ihres Philosophierens, und die Einsicht des unmittelbaren Bewusstsein bestätigt ihnen die Richtigkeit der Voraussetzung. Dabei verwahrt er sich ausdrücklich gegenüber Fichte und meint, es bleibe bestehen, „dass Intelligenz und Vorstellung ein viel zu schwaches, sekundäres, oberflächliches Phänomen ist, als dass das Wesen alles Vorhandenen auf ihm beruhen könnte: Die Welt stellt sich zwar im Intellekt dar; aber sie ist nicht von ihm ausgegangen wie nach Fichte (N IV 122). — Der reine Wille, wie ihn die kantische Ethik aufstellt, wird bei Fichte zur reinen Aktivität und zur absoluten Spontaneität. So wird der reine Wille das absolute Ich, und Kants Primat der praktischen Vernunft ist sowohl für Fichte als für Schopenhauer der Ausgangspunkt ihres philosophischen Lehrgebäudes.

Bei Blumenbach in Göttingen und Lichtenstein in Berlin hatte Schopenhauer Naturwissenschaft studiert. Durch den engen Zusammenhang, der damals die naturwissenschaftliche Einzelforschung mit der Naturphilosophie verknüpfte (Kants „Kritik der Urteilskraft", Goethe, Schellings „Weltseele", Ohkens „Zeugung" 1805), musste er früh auf Schelling geführt werden. Tatsächlich hat Schopenhauer sich bereits 1810 mit Schellings „Weltseele" und

den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" beschäftigt (cf. Schehmann „Schopenhauer-Briefe" 1893 p. 534). Den nächsten Fortgang seiner Schellinglektüre können wir teils nach dem Bibliotheksregister, teils nach den Anmerkungen, die die Lektüre begleitet haben und im zweiten Heft des Nachlasses enthalten sind (N III 123—171), verfolgen. Sicherlich wird er den „Bruno" gekannt haben, jenes Buch, das im Anfange des vorigen Jahrhunderts allenthalben gelesen und besprochen wurde. Zudem stimmen die Schopenhauer'schen Grundansichten über intellektuelle Anschauung und Idee mit denen Schellings überein. Das „System des transszendentalen Idealismus" wird Schopenhauer wohl nicht gekannt haben, weil er Schellings „unbewusste geistige Tätigkeit" nicht zu seinem blinden, bewusstlosen Willen verwandt hat. 1797 schreibt Schelling: „Die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen. Im absoluten Willen wird der Wille seiner selbst unmittelbar inne, und er hat eine intellektuelle Anschauung seiner selbst" (Schelling WW. I 1, 401). 1809 lesen wir bei ihm: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden" (ebenda I 7, 350; I 10, 289). An einer Stelle, wo Schopenhauer über den Willen in der leblosen Natur spricht (II 347), gesteht er, dass die „Spur eines solchen Gedankens wohl schon bei einem ihm vorhergehenden Philosophen zu finden sei", wenn auch viel seltener und undeutlich nur; es besteht kein Zweifel, dass er an dieser Stelle Schelling im Auge hat. In den Parerga (IV 159) nennt er Schelling als einen Philosophen, der ebenfalls Wollen und Ursein identifiziert habe, was aber seiner Lehre an persönlichem Wert nichts nehme, da Schelling nur so nebenher zu einem derartigen Satze gelange, derselbe Satz aber bei ihm einen Grundgedanken ausmache. Auch nennt er Schellings „Untersuchungen über die menschliche Freiheit" eine „erläuternde und fassliche Paraphrase der wichtigen Lehre Kants über den intelligiblen und empirischen Charakter" (III 462 u. 558). Nach Schelling ist das Schöne das völlig Ausgelebtsein des Höheren im Niedern, des Innern im Äussern. Kunst ist Vermittlung zwischen der Welt der Natur und der des Geistes. Schopenhauers Anschauung der Ideen ist gleich einem willensfreien Erkennen. Während Schellings monistische Weltauffassung sich rein ästhetisch wendet, ist Schopenhauers monistisches Prinzip moralisch begründet. Die moralischen Normen wendet er gleichmässig auf das Gesamtseiende an, weil alles Seiende, als Ding an sich, als der eine Wille, eins ist mit dem Menschen. Dieser Wille birgt sich in Leiden und Schuld des Daseins und lässt beides symbolisiert in der Erscheinungswelt hervortreten.

Lebenslauf.

Am 5. Februar 1885 wurde ich, Heinrich Wirtz, katholischer Konfession und preussischer Staatsangehörigkeit, Sohn des Taubstummenlehrers Christian Wirtz und seiner Ehefrau Josephine, geb. Dalmisch, zu Aachen (Rheinland) geboren. Meinen ersten Unterricht genoss ich in der Volksschule zu Aachen und setzte meine Studien fort auf dem dortigen Kaiser-Karls-Gymnasium, das ich am 28. März 1905 mit dem Zeugnis der Reife verliess, um mich dem Universitätsstudium zu widmen. Ich bezog Ostern 1905 die Universität Bonn und widmete mich neun Semester dem Studium der Philosophie, der Germanistik und der klassischen Philologie unter den Herren Professoren Erdmann, Dyroff, Külpe, Wentscher und Becher, Wilmanns, Litzmann, Franck, Drescher und Schultz, Brinkmann, Bücheler, Elter, Marx, Deubner. Ferner hörte ich vier Semester archäologische Kollegien bei Herrn Professor Loeschcke und Kunstgeschichte bei Herrn Professor Clemen. In den letzten Semestern war das Hauptinteresse meiner Studien philosophischen Arbeiten zugewandt. Mit Herrn Professor Becher arbeitete ich auf experimental-psychologischem Gebiete. Das mündliche Promotionsexamen fand am 10. November 1909 statt. Die grösste wissenschaftliche Förderung und freundliche Anteilnahme an dieser Arbeit verdanke ich Herrn Professor Erdmann, dessen historischen und psychologischen Seminarübungen ich während sieben Semestern beiwohnte. Durch das Scheiden dieses meines unvergesslichen Lehrers an die Universität Berlin übernahm Herr Professor Dyroff in freundlichster Weise das Referat meiner Arbeit, wofür ich demselben hiermit den besten Dank ausspreche.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
3149
I3W5

Wirtz, Heinrich
Schopenhauers Ideenlehre
im Vergleich zu der Platos
und Kants

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 07 11 09 006 7